استاد محمدتقی مصباح یزدی

آموزش فلسفه

جلد ۱

بخش: بخش 1

از صفحه 1 تا صفحه 398 (معادل 398 صفحه)

بسم الله الرحمن الرحیم




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آموزش فلسفه

(جلد اول)



مؤلف

استاد محمدتقی مصباح یزدی

مصباح یزدی محمد تقی، ۱۳۱۳-
آموزش فلسفه/ مؤلف، محمد تقی مصباح یزدی.
تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸.
۲ ج : جدول.
ISBN 978-964 - 304 - 087 - 1 (ج۱)
ISBN 978-964 - 304 - 088 - 8 (ج۲)
ISBN 978-964 - 7126 - 63 - 2 (دوره)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
چاپ قبلی: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۳
۱.فلسفه. الف. سازمان تبلیغات اسلامی.
ب. سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۶م ۲۲ف/۹۹ B ۱۰۰
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران ۱۳۱۰۴ - ۷۸ م



شرکت چاپ و نشر بین‌الملل

نام کتاب: آموزش فلسفه جلد اول

مولف: محمد تقی مصباح یزدی

نوبت چاپ: شانزدهم ـ پائیز ۱۳۹۴

لیتوگرافی: الوان

چاپ و صحافی: سپهر

شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

قیمت: ۱۶۰۰۰۰ ریال

طرح جلد: محمد رضا نبوی

مسئول تولید: شریف شایسته

شابک: ۱-۰۸۷-۳۰۴-۹۶۴-۹۷۸

دفتر مرکزی:
تهران، میدان استقلال، سعدی جنوبی، پلاک ۲، طبقه‌ی سوم
تلفن: ۳۳۹۲۲۹۵۹ ـ ۰۲۱
نمابر: ۳۳۱۱۸۶۰۲

فروشگاه مرکزی:
میدان فلسطین، ضلع شمال شرق، پلاک ۴ و ۵
تلفن: ۸۸۹۲۱۹۸۰ ـ ۰۲۱
نمابر: ۸۸۹۰۳۸۴۳

Email: intlpub@intlpub.ir
www.intlpub.ir

فهرست مطالب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمه ناشر

بکارگیری «حکمت» در امر دعوت و هدایت یکی از طرقی است که قرآن کریم، در کنار «موعظه» و «مجادله»، مورد توجه قرار داده است:

«اُدْعُ اِلَی سَبیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ».

حکمت که عبارت از تکیه بر عقل و منطق در شناختن و شناسانیدن است و اولین مطلبی است که بدان توصیه گشته، جایگاه ویژه دارد، همانگونه که هر یک از دو طریق یادشده را مقام و جایگاه به خصوصی است.

جایی که برهان و منطق کارآیی دارد، گاه موعظه و اندرز سود نمی‌بخشد، همان طور که موعظه و اندرز را جایی مخصوص است و منطق و برهان در آن کارآیی لازم را ندارد، و مجادله نیز در این میان نوعی ویژگی را به خود اختصاص می‌دهد و بالأخره، هر سخن را جایی و هر نکته را مقامی است.

* * *

با توجه به نیاز زمان و تلاقی افکار و نوآوری‌های علمی و فرهنگی که آمادگی و مسئولیت جدیدی را از دانشمندان اسلامی می‌طلبد از یک سو، و پیدایش مکتب‌ها و «ایسم»ها با سفسطه‌کاری‌های گمراکننده به ظاهر علمی و فلسفی! که به صدد ویران‌سازی معتقدات و ارزش‌های فکری نسل کنونی و خدمت به استکبار غارت‌پیشه، به هر نوع مزدوری علمی! تن در داده‌اند، از سوی دیگر، و

در شرایطی که تبلیغات فریبندهٔ شیطانی اقطاب استکباری ـ چپ و راست ـ با زرق و برق‌های خیره‌کننده از حلقوم دجال‌های صدها رسانهٔ جمعی به زبان‌های گوناگون در سطح جهان به گوش می‌رسد و هدف آن استثمار و استضعاف ملت‌های محروم و چپاول ثروت‌ها و پایمال ساختن ارزش‌های فکری و اخلاقی و فرهنگی آنان و جایگزین ساختن فرهنگ و اخلاق منحط و مبتذل استکباری است. آری در چنین موقعیت بسیار حساس، طبیعی است که رسالت عالمان و حکیمان و اندیشمندان و صاحبان بیان و قلم بیش از گذشته سنگین و پیچیده باشد.

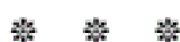
آنان که از معارف دین شناختی دارند و از فرهنگ و فلسفه متعالی اسلامی توشه اندوخته‌اند، صاحبان قلم و تحقیق‌اند و دردهای مهلک و ره‌آورد بیگانگان را در نسخهٔ شفابخش قرآن می‌دانند و این نسل تشنه را در کویر کاوش‌ها و در پی آب حیات ایمان سرگردان و سرخورده از پوچی فلسفه‌های مادی و سیستم‌های بی‌محتوا می‌نگرند، هرگز به خود حق مسامحه‌کاری نداده و از پاسخ مقتضی به این تشنه‌کامان معنویت دریغ نخواهند نمود.

هر روز می‌گذرد و صدها سؤال عقیدتی، علمی، فلسفی، سیاسی، حقوقی، و اجتماعی از نسل جوان و پژوهشگر از داخل و خارج و اروپا و آمریکا و چهار گوشهٔ جهان می‌رسد، این‌ها خواهان عنوان و امتیاز مادی نیستند، بلکه طالب علم و فهم و شناخت و آگاهی و خط و رهنمودند، آن چیزی که سال‌های متمادی حوزه‌های علمی و حاملان علم آرزویش را می‌کشیدند و اکنون چنین توفیقی به دنبال آن‌ها افتاده است.

اکنون که چنین فرصتی دست داده و «مدادالعلماء افضل من دماء الشهداء» بعدی جدید و مفهومی تازه گرفته، قلم‌های تحقیق‌گر است که می‌تواند خون‌های پاک شهیدان اسلام و انقلاب اسلامی را زنده نگه دارد و پیام گرمشان را به اعماق دل‌ها رسانیده و اصالت بخشد.

مقالات علمی و تحلیلی، رهنمودهای آموزشی و اخلاقی، روشنگری‌های سیاسی و اجتماعی اگر همراه با تعهد باشد می‌تواند بنیادهای فرهنگی اسلام و انقلاب را به کشورها، خانه‌ها و مدرسه‌ها، دانشگاه‌ها و مناطق مختلف جهان گسترش بخشد و این چیزی است که مسئولیتش بر عهدهٔ حوزه‌ها و دانشگاه‌ها و محققان و نویسندگان دلسوز و دردمندی است که سنگینی رسالت تعلیم و تربیت و تحمل رنج هدایت انسان‌ها، آنان را راحت نمی‌گذارد و قدم را از محدودهٔ مسجدها، مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها فراتر نهاده، به کل جامعه و جهان می‌اندیشند و نیز سازمان‌ها و نهادهایی که مسئولیت تبلیغ و ارشاد را در نظام جمهوری اسلامی بر عهده دارند.

می‌دانیم که تلاش‌های علمی و تبلیغی قابل توجهی همگام با انقلاب اسلامی در داخل و خارج صورت گرفته که شایستهٔ تقدیر است، اما باید اعتراف کرد که این مقدار در حد انتظار و درخور عظمت اسلام و انقلاب و پاسخگوی خون‌های پاک شهیدان این راه نبوده و این چیزی است که بارها رهبر بزرگوار انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی (ادام‌الله بقائه) بر آن تأکید فرموده‌اند.



بخش فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی بر اساس مسئولیتی که در تهیهٔ متون آموزشی متناسب با روند فرهنگ اسلامی پذیرفته، بر آن شد تا درس‌های جامع و فشرده‌ای را در زمینهٔ شناخت و فلسفهٔ الهی و اصول عقاید استدلالی در سطوح مختلف تهیه و در اختیار علاقمندان قرار دهد. بدین منظور به حوزه مقدسه علمیه رو آورد تا با کمک اساتید دانشمند و طلاب فاضل خواسته فوق را عملی سازد، بخشی از این هدف به وسیلهٔ مؤسسهٔ علمی «در راه حق» تأمین گردید که قسمتی از درس‌های تهیه‌شدهٔ آن در حال حاضر در اختیار طالبان فضیلت قرار می‌گیرد و در ادامهٔ آن نیز درس‌های بعدی ان‌شاءالله آماده و عرضه خواهد شد.

بخشی دیگر از هدف یادشده با اسلوب و شیوه‌ای دیگر تحت عنوان «اصول اعتقادی» و در سه سطح (مادون دیپلم، دیپلم، فوق دیپلم) به وسیلهٔ جمعی دیگر از دانشمندان و فضلای حوزهٔ علمیهٔ قم در حال انجام و شکل‌گیری است که ان‌شاءالله به زودی در معرض استفاده قرار خواهد گرفت.

کتاب حاضر

کتابی که پیش روی شما گشوده است مشتمل بر سه مبحث: (بحث‌های مقدماتی، شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی) بخشی است از مجموعه مطالعات و تحقیقات در زمینه‌های آموزشی فلسفهٔ الهی مرتبط به مسائل اسلامی که می‌تواند در راه شناخت و تحقیق منطقی معارف الهی بنیه استدلال، و مبانی فکری را تقویت نموده و به ویژه در سطوح دانشگاهی تکیه‌گاه مطمئن علمی برای دانش‌پژوهان باشد.

امتیاز این مجموعه بر دیگر آثار مشابه، یکی این است که: در نگارش آن شیوهٔ کلاسیک آموزشی منظم اتّخاذ گردیده و در هر موضوع پرسش‌هایی متناسب با درس‌ها جهت تمرین و آزمون دانش‌پژوهان مطرح شده که در اخذ نتیجه بسیار مؤثر خواهد بود.

دیگر امتیاز، به کار رفتن شیوهٔ نگارش با قلم روان و رسا و به دور از تعقید و ابهام و اصطلاحات پیچیده است که در عین علمی بودن مباحث، فهم آن را آسان و سهل‌الوصول می‌سازد.

این مباحث درس‌هایی است از استاد و متفکر ارزشمند آقای محمدتقی مصباح (ادام‌الله توفیقه) که به وسیلهٔ برادران فاضل مؤسسه (در راه حق) تنظیم گردیده و معظم له آن را با بررسی و بازنگری کامل بدین صورت مطلوب درآورده‌اند و از این نقطه‌نظر بر سایر آثار مشابه از دروس و کلاس‌های ایشان برتری و امتیاز محسوس و اساسی دارد.

ضمن تشکر از این خدمت ارزشمند امید آن را دارد که با توجه به کثرت

مراجعات از نقاط مختلف و درخواست کتب منقح آموزشی، از سازمان تبلیغات اسلامی، همکاران عزیزی که مسئولیت تهیهٔ کتب آموزشی را پذیرفته‌اند هر چه زودتر با موفقیت بدین خواسته‌ها پاسخ مقتضی دهند.

این کتاب می‌تواند به عنوان یک متن آموزشی اضافه بر محیط‌های علمی و فرهنگی و دانشگاهی، در آموزش مکاتباتی ـ که بخشی از واحد آموزش سازمان است ـ مورد استفاده قرار گیرد، که به یاری خداوند و کمک دانشمندان مسئول صورت عمل پذیرد و با برنامه‌ریزی متناسب بتواند جمعی از علاقمندان به علم و فرهنگ را بدین طریق، زیر پوشش قرار دهد.

ـ والله ولیّ التوفیق

معاونت فرهنگی ـ سازمان تبلیغات اسلامی




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمه مؤلف

بسم‌الله الرّحمن‌الرّحیم
الحمدلله ربّ‌العالمین
و صلّی الله علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین

سالیان درازی بود که از وضع برنامه‌های درسی در حوزه‌های علمیه و کمبود موادّ و کتب درسی و نارسایی کیفیّت تدریس به ویژه در زمینهٔ فلسفه، رنج می‌بردم و آرزو می‌کردم که شرایطی فراهم شود که بتوان طرحی نو درانداخت و به این اوضاع، سر و سامانی بخشید. ولی در شرایط خفقان‌بار رژیم طاغوتی و فشارهایی که مخصوصاً بر روحانیت، وارد می‌کرد و محدودیت‌ها و تنگناهایی که برای حوزه‌های علمیه به وجود می‌آورد امکان تحقّق این آرزو، دشوار می‌نمود و کاری که موفق شدیم در آن دوران انجام دهیم این بود که در مؤسسهٔ در راه حق، بخش آموزش را تأسیس کردیم و با امکانات بسیار محدود، برنامهٔ میان مدّتی برای تکمیل دروس گروهی از فضلای جوان حوزه به اجرا گذاشتیم که شامل موادّی مانند تفسیر موضوعی قرآن کریم، فلسفهٔ تطبیقی، اقتصاد اسلامی، زبان خارجه و غیرها بود تا اینکه خدای متعال بر ملّت مسلمان ایران، منّت نهاد و مبارزات و فداکاری‌های چندسالهٔ ایشان را تحت رهبری حضرت امام خمینی ـ مدّ ظله العالی ـ به پیروزی رسانید و رژیم ضدّ اسلامی پهلوی را سرنگون

ساخت و شرایط مناسبی برای فعّالیت‌های سازنده و رشدیابنده، فراهم آمد.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، نیروهای رهایی‌یافته از بندهای استعمار و استبداد، به تکاپو افتادند و به بازشناسی کمبودها و نارسایی‌ها و رفع و جبران آن‌ها پرداختند و از جمله، جامعهٔ روحانیت که بزرگ‌ترین سهم را در این انقلاب فرهنگی و سیاسی داشت پس از ده‌ها سال ممنوعیّت از ایفا نقش اساسی خود در بهتر شناختن و بهتر شناساندن حقایق اسلام، و دفاع از مواضع نظری و عملی آن، زمینهٔ مساعدی برای افزودن تلاش‌ها و کوشش‌ها یافت.

ولی دسیسه‌ها و توطئه‌هایی که از طرف دشمنان اسلام چیده می‌شد و به دست بعضی از گروه‌های سیاسی داخلی به اجرا درمی‌آمد مجال نمی‌داد که همهٔ روحانیون شایسته، به انجام وظیفهٔ اصلی خودشان بپردازند و شرایط خاص بعد از انقلاب، ایجاب می‌کرد که بسیاری از ایشان در دستگاه‌های قانونگذاری و قضایی و حتی اجرایی، شرکت کنند تا داستان مشروطیت، تکرار نشود و انقلاب از مسیر اسلامی خودش منحرف نگردد. و در نتیجه به جای اینکه نیروهای ایشان در جهت رفع کمبودهای حوزه‌ها و بسط و گسترش امکانات تحصیل علوم دینی به کار گرفته شود بسیاری از نیروهای کارآمد حوزه به اُرگان‌های دیگر جذب گردید و بار دیگران را سنگین‌تر و وظایف ایشان را بیشتر و انباشته‌تر ساخت. مخصوصاً که سیل تقاضا از سوی جوانان متعهّد برای فراگیری علوم اسلامی و از جمله فلسفهٔ الهی سرازیر گردید که در این زمینه نیز رهنمودهای رهبر عظیم‌الشأن انقلاب، نقش بسزایی داشت.

بدین ترتیب، ضرورت اجرای برنامه‌های کوتاه‌مدتی برای تربیت جوانان و آماده ساختن ایشان برای به عهده گرفتن مسئولیت‌های ارشادی و تبلیغی و فرهنگی در سطح‌های متوسّط، آشکار گردید و به این منظور در برنامهٔ آموزش مؤسسه، تجدید نظری به عمل آمد و کلاس‌های دیگری با برنامه‌های فشرده، تأسیس گردید. از جمله گزیده‌ای از مسائل فلسفهٔ اسلامی با شیوه‌ای نوین،

تدریس شد و به وسیلهٔ بعضی از دانشجویان از نوار، پیاده و تکثیر گردید.

سپس به پیشنهاد سازمان تبلیغات اسلامی و به وسیلهٔ گروهی از دانشجویان مؤسسه (گروه پژوهش و نگارش) تکمیل شد و تنظیم جدیدی یافت و مورد بازنگری قرار گرفت و به صورت کتابی درآمد که هم‌اکنون پیش روی شما خوانندگان عزیز قرار دارد. امید آنکه گام مؤثری در راه رفع کمبودهای موجود به شمار آید و مورد عنایت حضرت ولیّ عصر ـ عجل‌الله فرجه‌الشریف ـ واقع شود.

وضع پیشین آموزش فلسفه

در میان دروس حوزه‌ها فلسفه وضع خاص و استثنائی داشت و کاستی‌های بیشتری در آن به چشم می‌خورد که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

۱ـ در اثر برداشت‌های غلطی که از فلسفه شده بود اساساً این درس در بعضی از حوزه‌ها زیر سؤال بود و نه تنها ضرورتش روشن نبود که رجحانش نیز برای بعضی از افراد، مورد تردید بود.

البته در حوزهٔ علمیهٔ قم، به برکت کوشش‌های بزرگانی مانند حضرت امام (مدظلّه العالی) و مرحوم استاد علامهٔ طباطبائی (رضوان‌الله علیه) این وضع، تغییر یافته بود و دیگر کمتر کسی بود که دست‌خوش چنین وساوسی قرار گیرد ولی هنوز هم به صورت احتیاط‌آمیزی با فلسفه، برخورد می‌شد.

۲ـ از سوی دیگر، بعضی از علاقمندان به فلسفه که در موضع دفاع در برابر مخالفان قرار گرفته بودند به یک حالت جزم‌گرایی تعصّب‌آمیزی نسبت به محتویات کتب فلسفی، مبتلا شده بودند و گویی وظیفهٔ خودشان را توجیه همهٔ سخنان فلاسفه می‌دانستند و این حالت، نسبت به سخنان صدرالمتألّهین که ناسخ همهٔ سخنان فلاسفه به شمار می‌رفت شدّت و حدّت بیشتری داشت و می‌رفت که فلسفه به صورت یک علم نیمه تقلیدی درآید و روح نقّادی که عامل مهمی برای پیشرفت و شکوفایی علوم است از بین برود.

۳ـ هدف از آموزش فلسفه نه در کتاب‌های درسی کاملاً ذکر شده بود و نه در جلسات درس، درست بیان می‌گردید و دانشجویانی یافت می‌شدند که پس از صرف سال‌ها عمر خود در خواندن این کتاب‌ها به درستی درنمی‌یافتند که آموختن فلسفه چه لزومی دارد و کدام خلائی را پر می‌کند و در رفع چه نیازی به کار می‌آید. و بسیاری از ایشان تنها بر اساس تقلید از بعضی از بزرگان به آموختن فلسفه می‌پرداختند و چون صرفیّین چنین کرده بودند ایشان هم چنین می‌کردند. و ناگفته پیدا است که این‌چنین درس خواندنی تا چه اندازه می‌توانست پیشرفت داشته باشد.

٤ـ طرح مسائل و تنظیم آن‌ها هم به گونه‌ای نبود که دانشجو به آسانی دریابد که انگیزهٔ طرح آن‌ها چیست و چه ارتباطی بین آن‌ها وجود دارد، و یا با خواندن بخشی از کتاب، شوق خواندن بخش‌های دیگر در او پدید آید.

٥ـ کتب فلسفی، آکنده از اصطلاحات گیج‌کننده‌ای است که فهم صحیح آن‌ها پس از سال‌ها ممارست، امکان‌پذیر است و غالب دانشجویان در سال‌های اول، به درک جان کلام، موفّق نمی‌شوند.

٦ـ در این کتاب‌ها طبعاً توجهی به مسائل مورد بحث در محافل غربی نشده چه رسد به اینکه پاسخگوی شبهات جدیدی باشد که در عصر حاضر از طرف مکتب‌های الحادی، مطرح شده و می‌شود.

ویژگی‌های این کتاب

با توجه به کمبودهای یادشده، در این کتاب سعی کرده‌ایم که حتّی‌المقدور آن کمبودها جبران شود و نکات مفیدی رعایت گردد که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

۱ـ نخست، اشاره‌ای گذرا به سیر تفکر فلسفی و مکتب‌های مختلف آن شده تا اینکه دانشجو تا حدودی به وضع فلسفه در جهان، از آغاز پیدایش آن تا کنون،

آگاه شود و ضمناً علاقهٔ او به مطالعهٔ تاریخ فلسفه، جلب گردد.

۲ـ موقعیّت کاذبی که در مغرب‌زمین برای علوم تجربی پیش آمده و کمابیش روشنفکران شرقی را هم تحت تأثیر قرار داده، مورد ارزیابی قرار گرفته و موقعیّت واقعی فلسفه در برابر آن‌ها تثبیت شده است.

۳ـ همچنین رابطهٔ فلسفه با دیگر علوم و معارف، مورد بررسی واقع شده و نیاز آن‌ها به فلسفه، اثبات شده است.

٤ـ ضرورت آموختن فلسفه تبیین، و شبهاتی که پیرامون آن‌ها مطرح می‌شود رفع شده است.

۵ـ قبل از ذکر مسائل هستی‌شناسی، مبحث شناخت‌شناسی آورده شده که منطقاً مقدّم است و امروزه هم در جهان، مورد گفت‌وگوهای فراوانی قرار دارد.

٦ـ سعی شده که مسائل به گونه‌ای بیان شود که انگیزهٔ طرح آن‌ها و نیز موارد کاربُرد آن‌ها برای دانشجو روشن گردد و نیز به صورتی تنظیم شود که علاوه بر رعایت رابطهٔ منطقی بین آن‌ها شوق دانشجو را در آموختن مباحث بعدی برانگیزاند.

۷ـ همچنین کوشیده‌ایم مطالب، طوری بیان شود که دانشجو را به سوی تحجّر فکری سوق ندهد، بلکه روح نقّادی را در وی زنده سازد.

۸ـ مطالب به صورت درس‌های جداگانه، بیان شده و به طور متوسط خوراک یک جلسه، در یک درس گنجانیده شده است.

۹ـ سعی شده نکتهٔ مهم هر درسی در درس‌های بعدی مورد تأکید و احیاناً مورد تکرار قرار گیرد تا بهتر در ذهن دانشجو جایگزین شود.

۱۰ـ در پایان هر درسی خلاصهٔ مطالب و نیز پرسش‌هایی پیرامون آن‌ها ذکر شده که نقش مهمی را در بهتر آموختن، بازی می‌کند.

با این همه ما ادّعا نمی‌کنیم که این کتاب، واجد همهٔ شرایط لازم و نکات مفید می‌باشد و هیچ عیب و نقصی ندارد، بلکه بر عکس به کمبودهای آن هم از

نظر محتوا و هم از نظر شکل و قالب، اعتراف داریم و آن را تنها به عنوان گامی نخستین در راه رفع کمبودهای موجود و در جهت یک تحوّل بنیادی در آموزش علوم اسلامی و به ویژه فلسفه، عرضه می‌داریم و امیدواریم گام‌های بعدی به وسیلهٔ دانشمندان بزرگ و شایسته به صورت استوارتر و کامل‌تری برداشته شود.

در پایان، وظیفهٔ خود می‌دانم از دوستان دانشجویی که در راه تهیّه و نگارش این کتاب، کوشش کرده‌اند و همچنین از مسئولین محترم سازمان تبلیغات اسلامی که وسایل این کار را فراهم نموده‌اند تشکر کنم.

نیز لازم است سپاس خود را نثار شهدای والامقام انقلاب اسلامی نمایم که در راه برپایی نظام اسلامی، جان‌های پاک خود را فدا کردند و امکان چنین فعالیت‌های فرهنگی را فراهم آوردند. و همچنین شهدا و معلولین جنگ جاری، و رزمندگانی که هم‌اکنون در راه حفظ دستاوردهای انقلاب و دفاع از کیان حکومت اسلامی می‌جنگند. و از خداوند متعال، پیروزی نهایی ایشان و موفقیّت روزافزون همهٔ خدمتگزاران به اسلام و مسلمین را درخواست می‌کنم و طول عمر پربرکت رهبر کبیر انقلاب را تا زمان ظهور حضرت ولیّ عصر ـ عجل‌اللّه فرجه‌الشریف ـ و توفیق قدردانی از نعمت وجود ایشان و همهٔ نعمت‌های مادّی و معنوی الهی را مسئلت دارم و امیدوارم همهٔ مردم مسلمان ایران و از جمله این خدمتگزاران کوچک، به انجام وظایف خودشان موفق شوند و همگی از یاران حضرت مهدی ـ ارواحنا لتراب مقدمه الفداء ـ محسوب گردند. و همهٔ سپاس‌ها و ستایش‌ها از آنِ پروردگار متعال است که این نعمت‌های بی‌شمار را به ما ارزانی داشته و می‌دارد.

قم ـ محمدتقی مصباح یزدی

تیرماه ۱۳٦۳ شمسی

✯بخش اوّل✯

مباحث مقدماتی



درس اول

نگاهی به: سیر تفکر فلسفی

(از آغاز تا عصر اسلامی)



شامل:

آغاز تفکر فلسفی

پیدایش سوفیسم و شک‌گرایی

دوران شکوفایی فلسفه

سرانجام فلسفهٔ یونان

طلوع خورشید اسلام

رشد فلسفه در عصر اسلامی

آغاز تفکر فلسفی

تاریخ تفکر بشر به همراه آفرینش انسان تا فراسوی تاریخ پیش می‌رود. هر گاه انسانی می‌زیسته، فکر و اندیشه را به عنوان یک ویژگی جدایی‌ناپذیر با خود داشته، و هر جا انسانی گام نهاده تعقّل و تفکر را با خود برده است.

از اندیشه‌های نانوشتهٔ بشر، اطلاعات متقن و دقیقی در دست نیست جز آنچه دیرینه‌شناسان بر اساس آثاری که از حفّاری‌ها به دست آمده است حدس می‌زنند. اما اندیشه‌های مکتوب، بسی از این قافله، عقب مانده و طبعاً تا زمان اختراع خط، به تأخیر افتاده است.

در میان انواع اندیشه‌های بشری آنچه مربوط به شناخت هستی و آغاز و انجام آن است در آغاز، توأم با اعتقادات مذهبی بوده است و از این روی می‌توان گفت قدیم‌ترین افکار فلسفی را باید از میان افکار مذهبی شرقی جست‌وجو کرد.

مورّخان فلسفه معتقدند که کهن‌ترین مجموعه‌هایی که صرفاً جنبهٔ فلسفی داشته یا جنبهٔ فلسفی آن‌ها غالب بوده مربوط به حکمای یونان است که در حدود شش قرن قبل از میلاد می‌زیسته‌اند. و از دانشمندانی یاد می‌کنند که در آن عصر برای شناخت هستی و آغاز و انجام جهان تلاش می‌کرده‌اند و برای تفسیر پیدایش و تحول موجودات، نظریات مختلف و احیاناً متناقضی ابراز می‌داشته‌اند. و در عین حال، پنهان نمی‌دارند که اندیشه‌های ایشان کمابیش متأثر از عقاید مذهبی و فرهنگ‌های شرقی بوده است.

به هر حال، فضای آزاد بحث و انتقاد در یونان آن روز، زمینهٔ رشد و بالش

افکار فلسفی را فراهم کرد و آن منطقه را به صورت پرورشگاهی برای فلسفه درآورد.

طبیعی است که اندیشه‌های آغازین، از نظم و ترتیب لازم، برخوردار نبوده و مسائل مورد پژوهش و تحقیق، دسته‌بندی دقیقی نداشته است چه رسد به اینکه هر دسته از مسائل، نام و عنوان خاص و روش ویژه‌ای داشته باشد. و اجمالاً همهٔ اندیشه‌ها به نام علم و حکمت و معرفت و مانند آن‌ها نامیده می‌شده است.

پیدایش سوفیسم و شک‌گرایی

در قرن پنجم قبل از میلاد از اندیشمندانی یاد می‌شود که به زبان یونانی «سوفیست» یعنی حکیم و دانشور نامیده می‌شده‌اند ولی به رغم اطلاعات وسیعی که از معلومات زمان خودشان داشته‌اند به حقایق ثابت، باور نداشته‌اند بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزمی و یقینی نمی‌دانسته‌اند.

به نقل مورّخان فلسفه، ایشان معلّمان حرفه‌ای بودند که فن خطابه و مناظره را تعلیم می‌دادند و وکلای مدافع برای دادگاه‌ها می‌پروراندند که در آن روزگار، بازار گرمی داشتند این حرفه اقتضا می‌کرد که شخص وکیل بتواند هر ادعایی را اثبات، و در مقابل، هر ادّعای مخالفی را رد کند. سر و کار داشتن مداوم با این‌گونه آموزش‌های مغالطه‌آمیز، کم‌کم این فکر را در ایشان به وجود آورد که اساساً حقیقتی ورای اندیشهٔ انسان وجود ندارد!

داستان آن شخص را شنیده‌اید که به شوخی گفت: در فلان خانه، حلوای مجانی می‌دهند. عده‌ای از روی ساده‌لوحی به سوی خانهٔ مزبور شتافتند و جلو آن ازدحام کردند، کم‌کم خود گوینده هم به شک افتاد و برای اینکه از حلوای مجانی، محروم نشود به صف ایشان پیوست.

گویا سوفیست‌ها هم به چنین سرنوشتی دچار شدند و با تعلیم دادن روش‌های مغالطه‌آمیز برای اثبات و ردّ دعاوی، رفته‌رفته چنین گرایشی در خود ایشان به وجود آمد که اساساً حق و باطل، تابع اندیشهٔ انسان است و در نتیجه، حقایقی

ورای اندیشهٔ انسان، وجود ندارد!

واژهٔ «سوفیست» که به معنای حکیم و دانشور بود به واسطهٔ اینکه به صورت لقبی برای اشخاص نامبرده درآمده بود معنای اصلی خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتی برای شیوهٔ تفکر و استدلال مغالطه‌آمیز درآمد. همین واژه است که در زبان عربی به صورت «سوفسطی» درآمده و واژهٔ «سفسطه» از آن گرفته شده است.

دوران شکوفایی فلسفه

معروف‌ترین اندیشمندی که در برابر سوفیست‌ها قیام کرد و به نقد افکار و آرای ایشان پرداخت سقراط بود. وی خود را «فیلاسوفوس» یعنی دوستدار علم و حکمت نامید. و همین واژه است که در زبان عربی به شکل «فیلسوف» درآمده و کلمهٔ «فلسفه» از آن گرفته شده است.

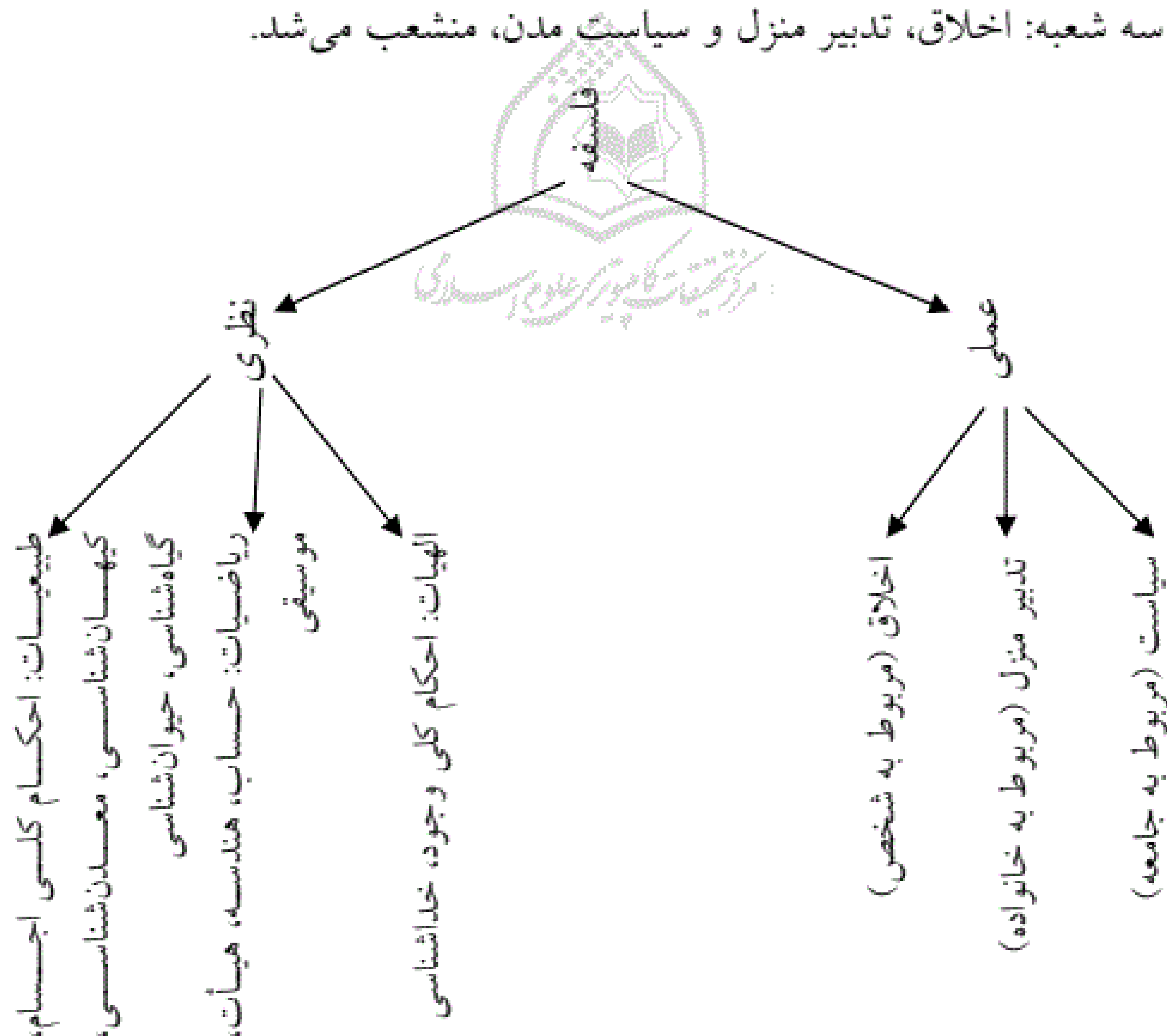
تاریخ‌نویسان فلسفه، علت گزینش این نام را دو چیز دانسته‌اند: یکی تواضع سقراط که همیشه به نادانی خود اعتراف می‌کرد، و دیگری تعریض به سوفیست‌ها که خود را حکیم می‌خواندند، یعنی با انتخاب این قلب می‌خواست به آن‌ها بفهماند: شما که برای مقاصد مادی و سیاسی به بحث و مناظره و تعلیم و تعلم می‌پردازید سزاوار نام «حکیم» نیستید و حتی من که با دلایل محکم، پندارهای شما را رد می‌کنم خود را سزاوار این لقب نمی‌دانم و خود را فقط «دوستدار حکمت» می‌خوانم.

بعد از سقراط، شاگردش افلاطون که سال‌ها از درس‌های وی استفاده کرده بود به تحکیم مبانی فلسفه، همت گماشت و سپس شاگرد وی، ارسطو، فلسفه را به اوج شکوفایی رساند و قواعد تفکر و استدلال را به صورت علم منطق، تدوین نمود چنان که لغزشگاه‌های اندیشه را به صورت بخش مغالطه به رشته تحریر درآورد.

از هنگامی که سقراط خود را فیلسوف نامید واژهٔ فلسفه همواره در برابر واژه

سفسطه به کار می‌رفت و همهٔ دانش‌های حقیقی مانند فیزیک، شیمی، طب، هیأت، ریاضیات و الهیات را در بر می‌گرفت[۱] و تنها معلومات قراردادی مانند لغت، صرف و نحو و دستور زبان، از قلمرو فلسفه، خارج بود.

بدین ترتیب، فلسفه اسم عامی برای همهٔ علوم حقیقی، تلقی می‌شد و به دو دسته کلی علوم نظری و علوم عملی تقسیم می‌گشت: علوم نظری شامل طبیعیات، ریاضیات و الهیات بود، و طبیعیات به نوبهٔ خود شامل رشته‌های کیهان‌شناسی و معدن‌شناسی و گیاه‌شناسی و حیوان‌شناسی می‌شد و ریاضیات به حساب و هندسه و هیأت و موسیقی، انشعاب می‌یافت و الهیات به دو بخش مابعدالطبیعه یا مباحث کلی وجود، و خداشناسی، منقسم می‌گشت. و علوم عملی به سه شعبه: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، منشعب می‌شد.



---

۱. هنوز هم در بسیاری از کتابخانه‌های معتبر جهان، کتب فیزیک و شیمی تحت عنوان «فلسفه» رده‌بندی می‌شود.

سرانجام فلسفهٔ یونان

بعد از افلاطون و ارسطو مدتی شاگردان ایشان به جمع‌آوری و تنظیم و شرح سخنان اساتید پرداختند و کمابیش بازار فلسفه را گرم نگهداشتند ولی طولی نکشید که آن گرمی رو به سردی، و آن رونق و رواج رو به کسادی نهاد و کالای علم و دانش در یونان، کم‌مشتری شد و ارباب علم و هنر در حوزهٔ اسکندریه، رحل اقامت افکندند و به پژوهش و آموزش پرداختند، و این شهر تا قرن چهارم بعد از میلاد به صورت مرکز علم و فلسفه باقی ماند.

ولی از هنگامی که امپراطوران روم به مسیحیت گرویدند و عقاید کلیسا را به عنوان آرا و عقاید رسمی، ترویج نمودند بنای مخالفت را با حوزه‌های فکری و علمی آزاد گذاشتند تا اینکه سرانجام «ژوستی نین» امپراطور روم شرقی در سال ۵۲۹ میلادی دستور تعطیل دانشگاه‌ها و بستن مدارس آتن و اسکندریه را صادر کرد، و دانشمندان از بیم جان، متواری شدند و به دیگر شهرها و سرزمین‌ها پناه بردند، و بدین ترتیب، مشعل پرفروغ علم و فلسفه در قلمرو امپراطوری روم، خاموش گشت.

طلوع خورشید اسلام

مقارن این جریان (قرن ششم میلادی) در گوشهٔ دیگری از جهان، بزرگ‌ترین حادثهٔ تاریخ به وقوع پیوست و شبه‌جزیرهٔ عربستان شاهد ولادت، بعثت و هجرت پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله گردید که پیام هدایت الهی را از جانب خداوند متعال به گوش هوش جهانیان فروخواند و در نخستین گام، مردم را به فراگیری علم و دانش فرا خواند[۱] و بالاترین ارج و منزلت را برای خواندن، نوشتن و آموختن قائل گردید و پایهٔ بزرگ‌ترین تمدن‌ها و بالنده‌ترین فرهنگ‌ها

۱. اشاره به نخستین آیاتی است که بر پیغمبر اسلام (ص) نازل شد یعنی آیات اول سوره علق «اقرأ باسم ربک الذی خلق... الّذی علم بالقلم.»

را در جهان پی‌ریزی کرد. و پیروان خود را به آموختن علم و حکمت از آغاز تا پایان زندگی (من المهد الی اللحد) و از نزدیک‌ترین تا دورترین نقاط جهان (ولو بالصین) و به هرب‌ها و هزینه‌ای (ولوبسفک المهج وخوض اللجج) تشویق نمود.

نهال برومند فرهنگ اسلامی که به دست توانای رسول خدا (ص) غرس شده بود در پرتو اشعهٔ حیات‌بخش وحی الهی و با تغذیه از مواد غذایی فرهنگ‌های دیگر، رشد یافت و به بار نشست و مواد خام اندیشه‌های انسانی را با معیارهای صحیح الهی جذب کرد و آن‌ها را در کورهٔ انتقاد سازنده به عناصر مفید، تبدیل نمود و در اندک مدتی بر همهٔ فرهنگ‌های جهان، سایه‌گستر گردید.

مسلمانان در سایهٔ تشویق‌های رسول اکرم (ص) و جانشینان معصومش به فراگیری انواع علوم پرداختند و مواریث علمی یونان و روم و ایران را به زبان عربی ترجمه کردند و عناصر مفید آن‌ها را جذب و با تحقیقات خودشان تکمیل نمودند و در بسیاری از رشته‌های علوم مانند جبر، مثلثات، هیأت، مناظر و مرایا و فیزیک و شیمی به اکتشافات و اختراعاتی نائل گردیدند.

عامل مهم دیگری که در راه رشد فرهنگ اسلامی به کار آمد عامل سیاسی بود: دستگاه‌های ستمگر بنی‌امیه و بنی‌عباس که به ناحق، مسند حکومت اسلامی را اشغال کرده بودند به شدت، احساس نیاز به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان می‌کردند، و درحالی‌که اهل بیت پیامبر ـ صلوات‌الله علیهم اجمعین ـ یعنی همان اولیای به حق مردم، معدن علم و خزانه‌دار وحی الهی بودند، دستگاه‌های حاکم برای جلب افراد، وسیله‌ای جز تهدید و تطمیع در اختیار نداشتند. از این روی کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع‌آوری صاحب‌نظران، به دستگاه خویش رونقی بخشند و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان در برابر پیشوایان اهل بیت (ع) دکانی بگشایند.

بدین ترتیب، افکار مختلف فلسفی و انواع دانش‌ها و فنون با انگیزه‌های گوناگون و به وسیلهٔ دوست و دشمن، وارد محیط اسلامی گردید و مسلمانان به

کاوش و پژوهش و اقتباس و نقد آن‌ها پرداختند و چهره‌های درخشانی در عالم علم و فلسفه در محیط اسلامی رخ نمودند و هر کدام با تلاش‌های پی‌گیر خود شاخه‌ای از علوم و معارف را پرورش دادند و فرهنگ اسلامی را بارور ساختند.

از جمله، علمای کلام و عقاید اسلامی با موضع‌گیری‌های مختلف، مسائل فلسفهٔ الهی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و هرچند بعضی در مقام انتقاد، راه افراط را پیش گرفتند ولی به هر حال همان انتقادات و خرده‌گیری‌ها و طرح سؤالات و شبهات، موجب تلاش بیشتر متفکران و فلاسفهٔ اسلامی و بارورتر شدن اندیشهٔ فلسفی و تفکرات عقلانی گردید.

رشد فلسفه در عصر اسلامی

با گسترش قلمرو حکومت اسلامی و گرایش اقوام گوناگون به این آیین حیات‌بخش، بسیاری از مراکز علمی جهان در قلمرو اسلام قرار گرفت و تبادل معلومات بین دانشمندان و تبادل کتاب‌ها بین کتابخانه‌ها و ترجمهٔ آن‌ها از زبان‌های مختلف هندی و فارسی و یونانی و لاتینی و سریانی و عبری و غیره به زبان عربی که عملاً زبان بین‌المللی مسلمان‌ها شده بود آهنگ رشد فلسفه و علوم و فنون را سرعت بخشید و از جمله، کتاب‌های زیادی از فیلسوفان یونان و اسکندریه و دیگر مراکز علمی معتبر، به عربی برگردانده شد.

در آغاز، نبودن زبان مشترک و اصطلاحات مورد اتفاق بین مترجمان، و اختلاف در بنیادهای فلسفی شرق و غرب، کار آموزش فلسفه را دشوار، و کار پژوهش و گزینش را دشوارتر می‌ساخت ولی طولی نکشید نوابغی مانند ابونصر فارابی و ابن سینا با تلاش پی‌گیر خود مجموعهٔ افکار فلسفی آن عصر را آموختند و با استعدادهای خدادادی که در پرتو انوار وحی و بیانات پیشوایان دینی شکوفا شده بود به بررسی و گزینش آن‌ها پرداختند و یک نظام فلسفی نضج‌یافته را عرضه داشتند که علاوه بر افکار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان اسکندریه و عرفای مشرق‌زمین متضمن اندیشه‌های جدیدی بود و برتری فراوانی

بر هر یک از نظام‌های فلسفی شرق و غرب داشت گو اینکه بیشترین سهم از آنِ ارسطو بود و از این روی فلسفهٔ ایشان صبغهٔ ارسطویی و مشّائی داشت.

بار دیگر این نظام فلسفی زیر ذرّه‌بین نقّادی اندیشمندانی چون غزالی و ابوالبرکات بغدادی و فخر رازی قرار گرفت و از سوی دیگر سُهروردی با بهره‌گیری از آثار حکما ایران باستان و تطبیق آن‌ها با افکار افلاطون و رواقیان و نوافلاطونیان، مکتب جدیدی را به نام «مکتب اشراقی» پی‌ریزی کرد که بیشتر صبغهٔ افلاطونی داشت. و بدین ترتیب، زمینهٔ جدیدی برای رویارویی اندیشه‌های فلسفی و نضج و رشد بیشتر آن‌ها پدید آمد.

قرن‌ها گذشت و فیلسوفان بزرگی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و محقّق دوانی و سید صدرالدین دشتکی و شیخ بهائی و میرداماد با اندیشه‌های تابناک خود بر غنای فلسفهٔ اسلامی افزودند تا نوبت به صدرالدین شیرازی رسید که با نبوغ و ابتکار خود نظام فلسفی جدیدی را ارائه داد که در آن، عناصر هماهنگی از فلسفه‌های مشّائی و اشراقی و مکاشفات عرفانی با هم ترکیب شده بودند و افکار ژرف و آرا ذیقیمتی نیز بر آن‌ها افزوده شده بود، و آن را «حکمت متعالیه» نامید.

خلاصه

۱ـ قدیم‌ترین افکار فلسفی را باید از میان عقاید مذهبی به دست آورد.

۲ـ تاریخ‌نویسان فلسفه، آغاز پیدایش آن را از شش قرن قبل از میلاد دانسته‌اند.

۳ـ سوفیست‌ها یک دسته از اندیشمندان یونانی بودند که حقایق را تابع اندیشهٔ انسانی می‌پنداشتند، و در واقع ایشان نخستین بنیانگذاران شک‌گرایی بودند.

٤ـ واژهٔ سفسطه به معنای مغالطه، از «سوفسطی» (= سوفیست) گرفته شده.

٥ـ واژهٔ «فلسفه» از اصل یونانی «فیلسوف» گرفته شده که سقراط در برابر سوفیست‌ها آن را برای خود برگزید.

٦ـ فلسفهٔ یونان با تلاش افلاطون و ارسطو به اوج شکوفایی خود رسید ولی پس از چندی از رونق افتاد و فلاسفه و دانشمندان در اسکندریه گرد آمدند.

۷ـ با ظهور اسلام، مشعل علم و حکمت در خاورمیانه روشن گردید و مسلمانان به فراگیری علوم و فنون جهانیان همّت گماشتند.

۸ـ خلفا برای رونق بخشیدن به دستگاه خلافت، از دانشمندان بیگانه استقبال کردند.

۹ـ علما کلام با انتقادات و خرده‌گیری‌های خودشان از فلسفه‌های وارداتی، زمینهٔ رشد فلسفهٔ اسلامی را فراهم ساختند.

۱۰ـ نخستین نظام فلسفی در عصر اسلامی به وسیلهٔ فارابی پی‌ریزی و به وسیلهٔ ابن سینا بارور شد.

۱۱ـ این نظام فلسفی که بیشتر ارسطویی بود از طرفی به وسیلهٔ غزالی و دیگر منتقدان، و از طرفی به وسیلهٔ سهروردی بنیانگذار مکتب اشراقی مورد نقّادی قرار گرفت.

۱۲ـ مهم‌ترین نظام فلسفی در عصر اسلامی به دست صدرالمتألّهین شیرازی به وجود آمد که جامع عناصری از فلسفهٔ مشائین و فلسفهٔ اشراقیین و آرا عرفا و متألّهین بود و به نام «حکمت متعالیه» نامیده شد.

پرسش

۱ـ نخستین مجموعه‌های فلسفی در کجا و از چه زمانی تهیه شده است؟

۲ـ مکتب سوفیسم چیست؟ و چگونه به وجود آمد؟

۳ـ فلسفه در اصطلاح اولی و عامش چه علومی را در بر می‌گرفت؟

٤ـ چگونه فلسفه در محیط اسلامی وارد شد؟ و چه عواملی موجب رشد آن گردید؟

۵ـ متکلّمین چه نقشی در نضج یافتن فلسفهٔ اسلامی داشتند؟

٦ـ نخستین نظام فلسفی در عصر اسلامی به وسیلهٔ چه کسانی به وجود آمد؟

۷ـ دو گرایش مهم فلسفی در عصر اسلامی را نام ببرید و ویژگی‌های آن‌ها را بیان کنید.

۸ـ مهم‌ترین مکتب فلسفی در عصر اسلامی کدام است؟ و بنیانگذارش کیست؟ و چه ویژگی‌هایی دارد؟



درس دوم

نگاهی به: سیر تفکّر فلسفی

(از قرون وسطی تا قرن هیجدهم میلادی)



شامل:

فلسفهٔ اسکولاستیک
رُنسانس و تحوّل فکری فراگیر
مرحلهٔ دوم شک‌گرایی
خطر شک‌گرایی
فلسفهٔ جدید
اصالت تجربه و شک‌گرایی جدید
فلسفهٔ انتقادی کانت

فلسفهٔ اسکولاستیک

بعد از رواج یافتن مسیحیّت در اروپا و توأم شدن قدرت کلیسا با قدرت امپراطوری روم، مراکز علمی، زیر نفوذ دستگاه حاکمه قرار گرفت تا آنجا که در قرن شش میلادی ـ چنان که قبلاً اشاره شد ـ دانشگاه‌ها و مدارس آتن و اسکندریّه، تعطیل گردید. این دوران که در حدود یک هزار سال ادامه یافت به «قرون وسطی» موسوم شده و ویژگی کلّی آن، تسلّط کلیسا بر مراکز علمی و برنامهٔ مدارس و دانشگاه‌ها است.

از شخصیّت‌های برجستهٔ این عصر، سن اگوستین است که کوشید تا معتقدات مسیحیّت را با مبانی فلسفی، بخصوص آرا افلاطون و نوافلاطونیان، تبیین کند. بعد از وی، بخشی از مباحث فلسفی در برنامهٔ مدارس گنجانیده شد ولی نسبت به افکار ارسطو بی‌مهری می‌شد و مخالف عقاید مذهبی، تلقّی می‌گردید و اجازهٔ تدریس آن‌ها داده نمی‌شد. تا اینکه با تسلّط مسلمانان بر اندلس و نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپای غربی، افکار فلاسفهٔ اسلامی مانند ابن سینا و ابن رشد کمابیش مورد بحث قرار گرفت و دانشمندان مسیحی از راه کتاب‌های این فیلسوفان با آرا ارسطو نیز آشنا شدند.

رفته‌رفته کلیساییان در برابر این موج فلسفی، تاب مقاومت نیاوردند و سرانجام سن‌توماس آکوینی بسیاری از آرا فلسفی ارسطو را پذیرفت و آن‌ها را در کتاب‌های خودش منعکس ساخت و کم‌کم مخالفت با فلسفهٔ ارسطو کاهش یافت بلکه در بعضی از مراکز علمی به صورت گرایش غالب درآمد.

به هر حال در قرون وسطی نه تنها فلسفه در مغرب‌زمین پیشرفتی نداشت، بلکه سیر نزولی خود را طی کرد و بر خلاف جهان اسلام که پیوسته علوم و معارف شکوفاتر و بارورتر می‌شد، در اروپا تنها مباحثی که می‌توانست توجیه‌کنندهٔ عقاید غیر خالی از تحریف مسیحیّت باشد به نام فلسفهٔ اسکولاستیک (= مَدرسی) در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می‌شد. و ناگفته پیداست که چنین فلسفه‌ای سرنوشتی جز مرگ و نابودی نمی‌توانست داشته باشد.

در فلسفهٔ اسکولاستیک علاوه بر منطق و الهیّات و اخلاق و سیاست و پاره‌ای از طبیعیات و فلکیاتِ مورد قبول کلیسا، قواعد زبان و معانی و بیان نیز گنجانیده شده بود و به این صورت، فلسفه در آن عصر، مفهوم و قلمرو وسیع‌تری یافته بود.

رُنسانس و تحوّل فکری فراگیر

از قرن چهاردهم میلادی زمینهٔ یک تحوّل همگانی فراهم شد. از طرفی در انگلستان و فرانسه، گرایش به نومینالیسم (= اصالت تسمیه) و انکار کلیّات، نضج گرفت، گرایشی که نقش مؤثّری در سست کردن بنیاد فلسفه داشت. و از سوی دیگر طبیعیات ارسطو در دانشگاه پاریس مورد مناقشه، واقع شد، و از سوی دیگر زمزمهٔ ناسازگاری فلسفه با عقاید مسیحیّت و به عبارت دیگر ناسازگاری عقل و دین، آغاز گردید و از سوی دیگر اختلافاتی بین فرمانروایان و ارباب کلیسا بروز کرد، و در میان رجال مذهبی مسیحیت نیز اختلافاتی درگرفت که به پیدایش «پروتستانتیسم» انجامید، و از سوی دیگر گرایش اومانیستی و پرداختن به مسائل زندگی انسانی و صرف نظر کردن از مسائل ماوراء طبیعی و الهی، اوج گرفت، و بالاخره در اواسط قرن پانزدهم امپراطوری بیزانس سقوط کرد و یک تحوّل همه‌جانبهٔ (سیاسی ـ فلسفی ـ ادبی ـ مذهبی) در سراسر اروپا پدید آمد و دستگاه پاپ از هر طرف، مورد حمله واقع شد.

در این جریان، فلسفهٔ بی‌رمق و ناتوان اسکولاستیک نیز به سرنوشت نهایی خود رسید.

در قرن شانزدهم گرایش به علوم طبیعی و تجربی، شدّت یافت و اکتشافات کُپرنیک و کِپلر و گالیله، فلکیّات بطلمیوس و طبیعیات ارسطو را متزلزل ساخت. و در یک جمله، همهٔ شئون انسانی در اروپا دستخوش اضطراب و تزلزل گردید.

دستگاه پاپ مدت‌ها در برابر این امواج خروشان، مقاومت کرد و دانشمندان را به بهانهٔ مخالفت با عقاید دینی ـ یعنی همان آرا طبیعی و کیهانی که به عنوان تفسیر کتاب مقدس و عقاید مذهبی از طرف کلیسا پذیرفته شده بود ـ به محاکمه کشید و بسیاری از ایشان را در آتش تعصّب کور و خودخواهی ارباب کلیسا سوزانید، ولی سرانجام، این کلیسا و دستگاه پاپ بود که با سرافکندگی مجبور به عقب‌نشینی شد.

رفتار خشن و تعصّب‌آمیز کلیسای کاتولیک فایده‌ای جز بدبینی مردم نسبت به ارباب کلیسا و به طور کلی نسبت به دین و مذهب نداشت، چنان که سقوط فلسفهٔ اسکولاستیک یعنی تنها فلسفهٔ رایج آن عصر، موجب پیدایش خلأ فکری و فلسفی و سرانجام، شک‌گرایی جدید شد. و تنها چیزی که در این جریان، پیشرفت کرد گرایش اومانیستی و میل به علوم طبیعی و تجربی در صحنهٔ فرهنگی، و گرایش به آزادی‌خواهی و دموکراسی در عرصهٔ سیاست بود.

مرحلهٔ دوم شک‌گرایی

قرن‌ها بود که کلیسا آرا و افکار بعضی از فیلسوفان را به عنوان عقاید مذهبی، ترویج کرده بود و مردم مسیحی‌مذهب هم آن‌ها را به عنوان اموری یقینی و مقدس پذیرفته بودند و از جملهٔ آن‌ها نظریهٔ کیهانی ارسطویی و بطلمیوسی بود که کُپرنیک آن را واژگون کرد و سایر دانشمندان بی‌غرض هم به بطلان آن پی بردند و چنان که اشاره کردیم مقاومت‌های تعصّب‌آمیز کلیسا و رفتار خشونت‌آمیز ارباب کلیسا با دانشمندان هم اثر معکوس بخشید.

این دگرگونی اندیشه‌ها و باورها و فروریختن پایه‌های فکری و فلسفی، موجب پدید آمدن یک بحران روانی در بسیاری از دانش‌پژوهان گردید و چنین شبهه‌ای را در اذهان پدید آورد که: از کجا سایر عقاید ما هم باطل نباشد و روزی بطلانش آشکار نگردد؟ و از کجا همین نظریات علمی جدیدالاکتشاف هم روزگار دیگری ابطال نگردد؟ تا آنجا که اندیشمند بزرگی چون «مونتنی» منکر ارزش علم و دانش شد و صریحاً نوشت که از کجا می‌توان اطمینان یافت که نظریهٔ «کپرنیک» هم روزگار دیگری ابطال نشود؟ وی بار دیگر شبهات شکّاکان و سوفسطائیان را با بیان جدیدی مطرح ساخت و از شک‌گرایی دفاع کرد و بدین ترتیب، مرحلهٔ دیگری از شک‌گرایی پدید آمد.

خطر شک‌گرایی

حالت شک و تردید علاوه بر اینکه یک آفت رنج‌آور روانی است خطرهای مادّی و معنوی بزرگی را برای جامعه در بر دارد: با انکار ارزش شناخت نمی‌توان امیدی به پیشرفت علوم و معارف بست، همچنین جایی برای ارزش‌های اخلاقی و نقش عظیم آن‌ها در حیات انسانی باقی نمی‌ماند، چنان که دین هم پایگاه عقلانی خود را از دست می‌دهد. بلکه بزرگ‌ترین ضربه‌ها متوجه عقاید مذهبی می‌شود؛ عقایدی که مربوط به امور مادی و محسوس نیست، و هنگامی که سیل شک در دل‌های مردم، جریان یابد طبعاً عقاید متعلّق به ماوراء طبیعت، آسیب‌پذیرتر خواهد بود.

بنابراین، شک‌گرایی آفتی است بس خطرناک که همهٔ شئون انسانی را تهدید به نابودی می‌کند، و با رواج آن هیچ نظام اخلاقی و حقوقی و سیاسی و دینی، قابل دوام نخواهد بود، و با توجیه آن هر گناه و جنایت و ظلم و ستمی قابل توجیه خواهد بود.

و به همین جهت است که مبارزه با شک‌گرایی هم وظیفهٔ دانشمند و فیلسوف است و هم تکلیف رهبران دینی و مذهبی، و هم مورد اهتمام مربّیان و

سیاستمداران و مصلحان اجتماعی.

در قرن هفدهم میلادی فعالیت‌های مختلفی برای ترمیم ویرانی‌های رُنسانس، و از جمله برای مبارزه با خطرهای شک‌گرایی انجام گرفت. کلیساییان غالباً در صدد برآمدند که وابستگی مسیحیت را به عقل و علم ببُرند و عقاید مذهبی را از راه دل و ایمان، تقویت کنند. ولی فلاسفه و دانشمندان کوشیدند تا پایهٔ محکم و تزلزل‌ناپذیری برای دانش و ارزش بجویند به گونه‌ای که نوسانات فکری و طوفان‌های اجتماعی نتواند بنیاد آن را نابود سازد.

فلسفهٔ جدید

مهم‌ترین تلاشی که در این عصر برای نجات از شک‌گرایی و تجدید حیات فلسفه انجام گرفت تلاش «رنه دکارت» فیلسوف فرانسوی بود که او را «پدر فلسفهٔ جدید» لقب داده‌اند. وی بعد از مطالعات و تأمّلات فراوان درصدد برآمد که پایهٔ اندیشهٔ فلسفی را بر اصلی خلل‌ناپذیر استوار کند، و آن اصل در جملهٔ معروف وی خلاصه می‌شد که «شک می‌کنم پس هستم» یا «می‌اندیشم پس هستم» یعنی اگر در وجود هر چیزی شک راه یابد هیچ گاه در وجود خود شک، تردیدی راه نخواهد یافت و چون شک و تردید بدون شک‌کننده معنی ندارد پس وجود انسان‌های شک‌کننده و اندیشنده هم قابل تردید نخواهد بود. سپس کوشید قواعد خاصّی برای تفکر و اندیشه شبیه قواعد ریاضی، وضع کند و مسائل فلسفی را بر اساس آن‌ها حل و فصل نماید.

افکار و آرا دکارت در آن عصر تزلزل فکری، مایهٔ آرامش خاطر بسیاری از دانش‌پژوهان گردید و اندیشمندان بزرگ دیگری مانند لایب نیتز، اسپینوزا، و مالبرانش نیز در تحکیم مبانی فلسفهٔ جدید کوشیدند. ولی به هر حال، این کوشش‌ها نتوانست نظام فلسفی منسجم دارای مبانی متقن و مستحکمی را به وجود بیاورد. و از سوی دیگر، توجه عموم دانش‌پژوهان به علوم تجربی منعطف شده بود و چندان علاقه‌ای به تحقیق در مسائل فلسفی و ماوراء طبیعی، نشان

نمی‌دادند. و این بود که در اروپا سیستم فلسفی نیرومند و استوار و پایداری به‌وجود نیامد و هرچند گاه، مجموعهٔ آرا و افکار فیلسوفی به صورت مکتب فلسفی خاصّی عرضه می‌شد و در محدودهٔ معیّنی کمابیش پیروانی پیدا می‌کرد ولی هیچ کدام دوام و استقراری نمی‌یافت، چنان که هنوز هم امر به همین منوال است.

اصالت تجربه و شک‌گرایی جدید

درحالی‌که فلسفهٔ تعقّلی در قارهٔ اروپا تجدید حیات می‌کرد و می‌رفت که عقل، مقام و منزلت خود را در معرفت حقایق بازیابد گرایش دیگری در انگلستان، رشد می‌یافت که مبتنی بر اصالت حس و تجربه بود و به نام «فلسفهٔ آمپریسم» نامیده شد.

آغاز این گرایش به اواخر قرون وسطی و به «ویلیام اُکامی» فیلسوف انگلیسی باز می‌گشت که قائل به اصالت تسمیه و در حقیقت منکر اصالت تعقّل بود و در قرن شانزدهم «فرانسیس بیکن» و در قرن هفدهم «هابز» که ایشان نیز انگلیسی بودند بر اصالت حس و تجربه، تکیه می‌کردند، ولی کسانی که به نام فلاسفهٔ آمپریست شناخته می‌شوند سه فیلسوف انگلیسی دیگر، به نام‌های جان لاک، جرج بارکلی و دیوید هیوم هستند که از اواخر قرن هفدهم تا حدود یک قرن بعد، به ترتیب دربارهٔ مسائل شناخت به بحث پرداختند و ضمن انتقاد از نظریهٔ دکارت در باب «شناخت‌های فطری» سرچشمهٔ همهٔ شناخت‌ها را حس و تجربه شمردند.

در میان ایشان جان لاک، معتدل‌تر و به عقل‌گرایان نزدیک‌تر بود، و بارکلی رسماً طرفدار اصالت تسمیه (= نومینالیست) بود ولی (شاید ناخودآگاه) به اصل علیّت که یک اصل عقلی است تمسّک می‌کرد و همچنین آرا دیگری داشت که با اصالت حس و تجربه، سازگار نبود. اما هیوم کاملاً به اصالت حس و تجربه، وفادار ماند و به لوازم آن که شک در ماورا طبیعت بلکه در حقایق امور طبیعی نیز بود ملتزم گردید و بدین ترتیب مرحلهٔ سوم شک‌گرایی در تاریخ فلسفهٔ

مغرب‌زمین شکل گرفت.

فلسفهٔ انتقادی کانت

افکار هیوم از جمله افکاری بود که زیربنای اندیشه‌های فلسفی کانت را تشکیل می‌داد، و به قول خودش «هیوم بود که او را از خواب جزم‌گرایی بیدار کرد» و مخصوصاً توضیحی که هیوم دربارهٔ اصل علّیت داده بود مبنی بر اینکه تجربه نمی‌تواند رابطهٔ ضروری علّت و معلول را اثبات کند برای وی دلنشین بود.

کانت سالیان درازی دربارهٔ مسائل فلسفه اندیشید و رساله‌ها و کتاب‌های متعدّدی نوشت و مکتب فلسفی ویژه‌ای را عرضه کرد که نسبت به مکاتب مشابه، پایدارتر و مقبول‌تر واقع شد ولی سرانجام به این نتیجه رسید که عقل نظری، توان حل مسائل متافیزیکی را ندارد و احکام عقلی در این زمینه، فاقد ارزش علمی است.

وی صریحاً اعلام داشت که مسائلی از قبیل وجود خدا و جاودانگی روح و ارادهٔ آزاد را نمی‌توان با برهان عقلی، اثبات کرد ولی اعتقاد و ایمان به آن‌ها لازمهٔ پذیرش نظام اخلاقی، و به عبارت دیگر از اصول پذیرفته‌شده در احکام عقل عملی است، و این اخلاق است که ما را به ایمان به مبدأ و معاد می‌خواند نه بالعکس. از این روی کانت را باید احیاءکنندهٔ ارزش‌های اخلاقی دانست که بعد از رُنسانس، دستخوش تزلزل شده و در معرض زوال و اضمحلال قرار گرفته بود، ولی از سوی دیگر او را باید یکی از ویرانگران بنیاد فلسفهٔ متافیزیک به حساب آورد.

خلاصه

۱ـ در قرون وسطی مجموعهٔ علومی که در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می‌شد و شامل دستور زبان و ادبیات نیز بود به نام فلسفهٔ اسکولاستیک نامیده می‌شد.

۲ـ طرح مباحث عقلی در این مدارس، بیشتر برای توجیه عقایدی بود که کلیسا به نام عقاید مسیحیت می‌شناخت هرچند خالی از انحراف و تحریف نبود و به عقیدهٔ ما بعضی از آن‌ها درست بر خلاف حقایقی بود که حضرت مسیح (ع) بیان فرموده بود.

۳ـ انتخاب مباحث فلسفی، بستگی به نظر ارباب کلیسا داشت، از این روی غالباً نظریات افلاطون و نوافلاطونیان مورد تدریس و تأیید قرار می‌گرفت و تنها در اواخر این دوره بود که نظریات ارسطو هم کمابیش ارزش و اعتباری یافت و تدریس آن‌ها مُجاز شمرده شد.

۴ـ از قرن چهاردهم میلادی عصر دیگری در اروپا آغاز می‌شود که همراه با تحوّل فرهنگی و دگرگونی بنیادی در باورها و ارزش‌ها است و به همین جهت به نام «رُنسانس» یا تولّد جدید (نوزایش) نامگذاری شده است.

۵ـ از دستاوردهای نامطلوب این عصر می‌توان سست شدن پایه‌های ایمان به غیب و نیز انزجار از مباحث عقلی و متافیزیکی، و به دیگر سخن: انحطاط دین و فلسفه را به حساب آورد.

۶ـ فروریختن پایه‌های فکری و عقیدتی، موجب پیدایش یک بحران دینی ـ فلسفی، و روحیهٔ شک‌گرایی خطرناک شد.

۷ـ برای مبارزه با این خطر، کلیساییان کوشیدند برای مصونیت دین، آن را از وابستگی به عقل و علم برهانند و بر راه دل تأکید نمایند، ولی فلاسفه کوشیدند تا پایگاه محکمی برای تعقّل و فلسفه بجویند.

۸ـ در قرن هفدهم میلادی دکارت به بازسازی فلسفه، همّت گماشت و وجود شک را نخستین واقعیت یقینی قلمداد کرد که مستلزم وجود شک‌کننده نیز می‌باشد، و آن را

نقطهٔ اتکایی برای اثبات سایر واقعیّات قرار داد.

۹ـ در اواخر همین قرن، مکتب تجربه‌گرایی در انگلستان رواج یافت و طی یک قرن، مراحل تکامل خود را پیمود و در اواخر قرن هجدهم به سرنوشت نهایی‌اش یعنی شک‌گرایی، منتهی شد.

۱۰ـ در نیمهٔ دوم قرن هجدهم مکتب فلسفی جدیدی در آلمان به وسیلهٔ کانت بنیاد گردید که علوم ریاضی و طبیعی را قطعی و علمی معرفی می‌کرد ولی مسائل متافیزیک و غیر تجربی را قابل حل علمی نمی‌دانست.



پرسش

۱ـ دو شخصیت بزرگ مذهبی ـ فلسفی در قرون وسطی را نام ببرید و تفاوت دیدگاه فلسفی ایشان را بیان کنید.

۲ـ مهم‌ترین دگرگونی‌های فرهنگی و اجتماعی را در عصر رنسانس بیان کنید.

۳ـ ویژگی کلّی این عصر را در یک جمله خلاصه کنید.

۴ـ مراحل سه‌گانهٔ شک‌گرایی در تاریخ فلسفهٔ مغرب‌زمین کدام‌اند؟ و علت پیدایش هر کدام چیست؟

۵ـ شک‌گرایی چه زیان‌هایی دارد؟ و چه کسانی باید با آن مبارزه کنند؟

۶ـ کلیساییان برای مصونیّت از خطرهای ناشی از دگرگونی مبانی علمی ـ فلسفی چه راهی را در پیش گرفتند؟

۷ـ مهم‌ترین مبارزه با مرحلهٔ دوم شک‌گرایی چگونه و به وسیلهٔ چه کسی انجام گرفت.

۸ـ تجربه‌گرایی چگونه آغاز شد و به وسیلهٔ چه کسانی به صورت یک مکتب فلسفی درآمد؟

۹ـ نظر کانت دربارهٔ مسائل متافیزیکی چه بود؟

۱۰ـ وی اعتقاد به مبدأ و معاد را چگونه توجیه کرد؟


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس سوم

نگاهی به: سیر تفکّر فلسفی

(در دو قرن اخیر)



شامل:

ایدآلیسم عینی

پوزیتویسم

عقل‌گرایی و حس‌گرایی

اگزیستانسیالیسم

ماتریالیسم دیالکتیک

پراگماتیسم

مقایسه‌ای اجمال

ایدآلیسم عینی

همچنان که قبلاً اشاره شد بعد از رُنسانس، نظام فلسفی پایداری در مغرب‌زمین به وجود نیامد، بلکه همواره نظریّات و مکاتب مختلف فلسفی در حال زایش و مرگ بوده و هستند. تعدّد و تنوّع مکتب‌ها و ایسم‌ها از قرن نوزدهم رو به افزایش نهاد. و در این نگاه گذرا، مجال اشاره‌ای هم به همهٔ آن‌ها نیست و تنها به بعضی از آن‌ها اشارهٔ سریعی خواهیم کرد:

بعد از کانت (از اواخر قرن هیجدهم تا اواسط قرن نوزدهم) چند تن از فلاسفهٔ آلمانی شهرت یافتند که اندیشه‌های ایشان کمابیش از افکار کانت، سرچشمه می‌گرفت و می‌کوشیدند که نقطهٔ ضعف فلسفهٔ وی را با بهره‌گیری از مایه‌های عرفانی، جبران کنند، و با اینکه اختلافاتی در میان نظریات ایشان وجود داشت در این جهت، شریک بودند که از یک دیدگاه شخصی شروع می‌کردند و با بیانی شاعرانه به تبیین هستی و پیدایش کثرت از وحدت می‌پرداختند و به نام «فلاسفهٔ رومانتیک» موسوم شدند.

از جملهٔ ایشان «فیخته» شاگرد بی‌واسطهٔ کانت است که سخت علاقمند به ارادهٔ آزاد بود، و در بین نظریات کانت بر اصالت اخلاق و عقل عملی، تأکید می‌کرد. وی می‌گفت: عقل نظری، نظام طبیعت را بسان یک نظام ضروری می‌نگرد ولی ما در خودمان آزادی و میل به فعالیت اختیاری را می‌یابیم و وجدان ما نظامی را ترسیم می‌کند که باید برای تحقق بخشیدن به آن تلاش کنیم.

پس باید طبیعت را تابع «من» و نه امری مستقل و بی‌ارتباط با آن، تلقّی نماییم.

همین گرایش به آزادی بود که او و سایر رومانتیک‌ها مانند شلینگ را به اصالت روح (که ویژگی آن را آزادی می‌شمردند) و نوعی ایدآلیسم، سوق داد مکتبی که به دست «هگل» سامان یافت و به صورت یک نظام فلسفی نسبتاً منسجم درآمد و به نام «ایدآلیسم عینی» نامیده شد.

هگل که معاصر شلینگ بود، جهان را به عنوان افکار و اندیشه‌هایی برای روح مطلق، تصوّر می‌کرد که میان آن‌ها روابط منطقی، حکمفرما است نه روابط علّی و معلولی، به گونه‌ای که دیگر فلاسفه، قائل هستند.

به نظر وی سیر پیدایش ایده‌ها از وحدت به کثرت و از عام به خاص است. در مرتبهٔ نخست، عام‌ترین ایده‌ها یعنی ایدهٔ «هستی» قرار دارد که مقابل آن یعنی ایدهٔ «نیستی» از درون آن پدید می‌آید و سپس با آن ترکیب شده به صورت ایدهٔ «شدن» در می‌آید. شدن که جامع (سنتز) هستی (تز) و نیستی (آنتی‌تز) است به نوبهٔ خود در موقعیت «تز» قرار می‌گیرد و مقابل آن از درونش ظاهر می‌شود و با ترکیب شدن با آن، سنتز جدیدی تحقق می‌یابد و این جریان همچنان ادامه پیدا می‌کند تا به خاص‌ترین مفاهیم بینجامد.

هگل این سیر سه حدّی (ترияد) را «دیالکتیک» می‌نامید و آن را قانونی کلی برای پیدایش همهٔ پدیده‌های ذهنی و عینی می‌پنداشت.

پوزیتویسم

در اوایل قرن نوزدهم میلادی اگوست کُنت فرانسوی که «پدر جامعه‌شناسی» لقب یافته است یک مکتب تجربی افراطی را به نام «پوزیتویسم» (= اثباتی، تحصّلی، تحقّقی) بنیاد نهاد[1] که اساس آن را اکتفا به داده‌های بی‌واسطهٔ حواس، تشکیل می‌داد و از یک نظر، نقطهٔ مقابل ایدآلیسم به شمار می‌رفت.

کُنت حتی مفاهیم انتزاعی علوم را که از مشاهدهٔ مستقیم به دست نمی‌آید

---

۱. قبلاً «کنت دوسن سیمون» چنین مکتبی را پیشنهاد کرده بود و ریشهٔ آن را در افکار کانت می‌توان یافت.

متافیزیکی و غیر علمی می‌شمرد و کار به جایی رسید که اصولاً قضایای متافیزیکی، الفاظی پوچ و بی‌معنی به حساب آمد.

اگوست کنت برای فکر بشر، سه مرحله قائل شد[1]: نخست، مرحلهٔ الهی و دینی، که حوادث را به علل ماورائی نسبت می‌دهد. دوم، مرحلهٔ فلسفی، که علّت حوادث را در جوهر نامرئی و طبیعت اشیا می‌جوید. و سوم مرحلهٔ علمی که به جای جستجو از چرایی پدیده‌ها، به چگونگی پیدایش و روابط آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد، و این همان مرحلهٔ اثباتی و تحقّقی است.

شگفت‌آور این است که وی سرانجام به ضرورت دین برای بشر، اعتراف کرد ولی معبود آن را «انسانیت» قرار داد و خودش عهده‌دار رسالت این آیین شد و مراسمی برای پرستش فردی و گروهی، تعیین کرد.

آیین انسان‌پرستی که نمونهٔ کامل اومانیسم است در فرانسه و انگلستان و سوئد و آمریکای شمالی و جنوبی، پیروانی پیدا کرد که رسماً به آن گرویدند و معابدی برای پرستش انسان بنا نهادند ولی تأثیرات غیر مستقیمی در دیگران هم به جای گذاشت که در اینجا مجال ذکر آن‌ها نیست.

عقل‌گرایی و حس‌گرایی

مکاتب فلسفی مغرب‌زمین به دو دستهٔ کلی، تقسیم می‌شوند: عقل‌گرایان و حس‌گرایان نمونهٔ بارز از دستهٔ اول در قرن نوزدهم ایدآلیسم هگل بود که حتی در انگلستان هم طرفدارانی پیدا کرد، و نمونهٔ بارز دستهٔ دوم پوزیتویسم بود که تا امروز هم رواج دارد و ویتگنشتاین و کارناپ و راسل از طرفداران این مکتب‌اند.

غالب فلاسفهٔ الهی از عقل‌گرایان، و غالب ملحدان از حس‌گرایان هستند و در میان موارد غیر غالب می‌توان از «مک تاگارت» فیلسوف هگلی انگلیسی نام برد که گرایش الحادی داشت.

تناسب حس‌گرایی با انکار و دست کم شک در ماوراء طبیعت، روشن است و

---

۱. گویند: اگوست کنت، این مراحل سه‌گانه را از پزشکی به نام دکتر بوردان، گرفته بود.

چنین بود که پیشرفت فلسفه‌های حسّی و پوزیتویستی، گرایش‌های مادّی و الحادی را به دنبال می‌آورد و نبودن رقیب نیرومند در جناح عقل‌گرایان، زمینه را برای رواج آن‌ها فراهم می‌کرد.

اگزیستانسیالیسم

چنان که اشاره شد مشهورترین مکتب عقل‌گرایی قرن نوزدهم، ایدآلیسم هگل بود که به‌رغم جاذبهٔ ناشی از نظام نسبتاً منسجم و وسعت مسائل و دیدگاه‌ها، فاقد منطق قوی و استدلال‌های متقن بود و طولی نکشید که حتی از طرف علاقمندان هم مورد انتقاد و معارضه، واقع شد. و از جمله دو نوع واکنش هم‌زمان ولی مختلف در برابر آن پدید آمد که یکی از طرف «سون کی یرکگارد» کشیش دانمارکی و بنیانگذار مکتب اگزیستانسیالیسم، و دیگری از طرف «کارل مارکس» یهودی‌زادهٔ آلمانی و مؤسس ماتریالیسم دیالکتیک، انجام گرفت.

گرایش رومانتیکی که به منظور توجیه آزادی انسان پدید آمده بود سرانجام در ایدآلیسم هگل به صورت یک نظام فلسفی جامع درآمد و تاریخ را به عنوان جریان اصیل و عظیمی معرفی کرد که بر اساس اصول دیالکتیک پیش می‌رود و بدین ترتیب از مسیر اصلی منحرف گردید، زیرا در این نگرش، اراده‌های فردی، نقش اصیل خود را از دست می‌داد، و از این روی مورد انتقادات زیادی قرار گرفت.

یکی از کسانی که منطق و فلسفهٔ تاریخ هگل را شدیداً مورد انتقاد قرار داد کی‌یرکگارد بود که بر مسئولیت فردی انسان و ارادهٔ آزاد وی در سازندگیِ خویش، تأکید می‌کرد و انسانیّت انسان را در گرو آگاهی از مسئولیت فردی به خصوص مسئولیت در برابر خدا می‌دانست و می‌گفت: «نزدیکی و پیوند و ارتباط با خدا است که آدمی را انسان می‌سازد».

این گرایش که با فلسفهٔ پدیدارشناسی (فنومنولژی) اِدموند هوسّرل، تقویت می‌شد به پیدایش اگزیستانسیالیسم انجامید و اندیشمندانی مانند هایدگر و یاسپرس در آلمان، و مارسل و ژان پل سارتر در فرانسه با دیدگاه‌های مختلف الهی و الحادی به آن گرویدند.

ماتریالیسم دیالکتیک

بعد از رُنسانس که فلسفه و دین در اروپا دچار بحران شدند الحاد و مادّیگری کمابیش رواج یافت و در قرن نوزدهم چند تن از زیست‌شناسان و پزشکان مانند فوگت و بوخنر و و ارنست هکل بر اصالت مادّه و نفی ماوراء طبیعت، تأکید کردند ولی مهم‌ترین مکتب فلسفی ماتریالیسم به وسیلهٔ کارل مارکس و انگلس پی‌ریزی گردید. مارکس، منطق دیالکتیک و اصالت تاریخ را از هگل و مادّی‌گری را از فویر باخ گرفت و عامل اصلی تحوّلات جامعه و تاریخ را که به گمان وی طبق اصول دیالکتیک و مخصوصاً بر اساس تضادّ و تناقض صورت می‌گیرد عامل اقتصادی دانست و آن را زیربنای همهٔ شئون انسانی معرفی کرد و سایر شئون اجتماعی و فرهنگی را تابع آن شمرد.

وی برای تاریخ انسان، مراحلی قائل بود که از مرحلهٔ اشتراکی نخستین آغاز می‌شود و به ترتیب از مراحل برده‌داری و فئودالیسم و سرمایه‌داری می‌گذرد و به سوسیالیسم و حکومت کارگری می‌رسد و سرانجام به کمونیسم ختم می‌شود یعنی مرحله‌ای که مالکیت به طور کلی لغو می‌گردد و نیازی به دولت و حکومت هم نخواهد بود.

پراگماتیسم

در پایان این مرور سریع، نگاهی بیفکنیم بر تنها مکتب فلسفی که به وسیلهٔ اندیشمندان آمریکایی در آستانهٔ قرن بیستم به وجود آمد و مشهورترین ایشان ویلیام جیمز روانشناس و فیلسوف معروف است.

این مکتب که به نام پراگماتیسم (= اصالتِ عمل) نامیده می‌شود قضیّه‌ای را حقیقت می‌داند که دارای فایدهٔ عملی باشد، و به دیگر سخن: حقیقت عبارت است از معنایی که ذهن می‌سازد تا به وسیلهٔ آن به نتایج عملی بیشتر و بهتری دست یابد. و این نکته‌ای است که در هیچ مکتب فلسفی دیگری صریحاً مطرح

نشده است، گو اینکه ریشهٔ آن را در سخنان هیوم می‌توان یافت در آنجا که عقل را خادم رغبت‌های انسان می‌نامد و ارزش معرفت را به جنبهٔ عملی، منحصر می‌کند.

اصالت عمل به معنایی که گفته شد نخستین بار توسط شارل پیِرْس آمریکایی مطرح شد و بعد به صورت عنوانی برای مشرب فلسفی ویلیام جیمز درآمد؛ مشربی که طرفدارانی در آمریکا و اروپا پیدا کرد.

جیمز که روش خود را تجربی خالص می‌نامید در تعیین قلمرو تجربه با دیگر تجربه‌گرایان اختلاف نظر داشت و آن را علاوه بر تجربهٔ حسّی و ظاهری، شامل تجربهٔ روانی و تجربهٔ دینی هم می‌شمرد و عقاید مذهبی، مخصوصاً اعتقاد به دقرت و رحمت الهی را برای سلامت روانی مفید، و به همین دلیل، حقیقت می‌دانست. و خود وی که در ۲۹ سالگی دچار یک بحران روحی شده بود با توجه به خدا و رحمت و قدرت او بر تغییر سرنوشت انسان، بهبود یافت، و از این روی بر نماز و نیایش تأکید می‌کرد ولی خدا را هم کامل مطلق و نامتناهی نمی‌دانست، بلکه برای او هم تکامل قائل بود و اساساً عدم تکامل را مساوی با سکون و دلیل نقص می‌پنداشت!

ریشهٔ این تکامل‌گرایی افراطی و تجاوزگرا را در پاره‌ای از سخنان هگل از جمله در مقدمهٔ «پدیدارشناسی ذهن» می‌توان یافت ولی بیش از همه بِرگسون و وایتهِد اخیراً بر آن اصرار ورزیده‌اند.

ویلیام جیمز همچنین بر ارادهٔ آزاد و نقش سازندهٔ آن، تأکید داشت و در این جهت با پیروان اگزیستانسیالیسم هم‌نوا بود.

مقایسه‌ای اجمالی

با این نگاه سریع بر سیر تفکّر فلسفی بشر، ضمن آشنا شدن با تاریخچهٔ اجمالی فلسفه، روشن شد که فلسفهٔ غربی بعد از رُنسانس چه نشیب و فرازهایی را پیموده و از چه پیچ و خم‌هایی عبور کرده و هم‌اکنون در چه موقعیت متزلزل

و تناقض‌آمیزی قرار دارد. و با اینکه گه‌گاه موشکافی‌های ظریفی از طرف بعضی از فیلسوفانِ آن سامان، انجام گرفته و مسائل دقیقی مخصوصاً در زمینهٔ شناخت، مطرح شده و همچنین جرقه‌های روشنگری در برخی از عقل‌ها و دل‌ها درخشیده است ولی هیچ گاه نظام فلسفی نیرومند و استواری به وجود نیامده و نقطه‌های درخشان فکری نتوانسته است خط راست پایداری را فراراه اندیشمندان ترسیم نماید، بلکه همواره آشفتگی‌ها و نابسامانی‌ها بر جوّ فلسفی مغرب‌زمین، حاکم بوده و هست.

و این درست بر خلاف وضعی است که در فلسفهٔ اسلامی، جریان داشته و دارد. زیرا فلسفهٔ اسلامی همواره یک مسیر مستقیم و بالنده را طی کرده و با وجود گرایش‌هایی که گه‌گاه به این سوی و آن سوی پیدا کرده هیچ گاه از مسیر اصلی، منحرف نشده و گرایش‌های فرعی مختلف مانند شاخه‌های درختی که در جهات مختلف می‌گسترد بر رشد و شکوفایی‌اش افزوده است.

امید آنکه این سیر تکاملی به همت اندیشمندان متعهد همچنان ادامه یابد تا اینکه محیط‌های ظلمانی دیگر نیز در پرتو انوار تابناکش روشن گردند و از حیرت‌ها و سرگردانی‌ها رهایی یابند.

خلاصه

۱ـ بعد از کانت چند تن از فلاسفهٔ آلمانی با الهام گرفتن از اصالت عقل عملی در فلسفهٔ وی و با بهره‌گیری از مایه‌های عرفانی برای جبران نقاط ضعف آن، مکتب فلسفی ویژه‌ای را ارائه کردند که به نام «رومانتیک» نامیده شد.

۲ـ هگل با استفاده از پیش‌کسوتان (مانند فیخته) و معاصرانش (مانند شلینگ) و با بررسی نقّادانه از سخنان ایشان فلسفهٔ جامع و نسبتاً منسجمی را به وجود آورد که به نام ایدآلیسم عینی نامیده شد.

۳ـ به نظر وی پدیده‌های جهان، اندیشه‌های روح مطلق‌اند که بر اساس قوانین منطق دیالکتیک به وجود می‌آیند و تکامل می‌یابند. و اصول دیالکتیک در عین حال که اصولی منطقی و ذهنی هستند بر عالم عینی و خارجی نیز حکمفرما می‌باشند؛ زیرا طبق این نگرش ایدآلیستی، دوگانگی ذهن و عین برداشته می‌شود و همهٔ پدیده‌های عینی، پدیده‌های ذهنیِ روح مطلق نیز به شمار می‌روند.

٤ـ اگوست کنت برای اندیشهٔ انسان، سه مرحله قائل بود: مرحلهٔ الهی و دینی، مرحلهٔ فلسفی و متافیزیکی، و مرحلهٔ علمی و تحقّقی، که مرحلهٔ نهایی فکر بشر است و به چگونگی پیدایش (نه چرایی) پدیده‌ها و روابط آن‌ها با یکدیگر می‌اندیشد روابطی که قابل درک حسّی و اثبات تجربی است و این، نهایت چیزی است که انسان، توان شناخت واقعی آن را دارد. و هر آن چیزی که قابل درک بی‌واسطهٔ حسّی نباشد علمی نخواهد بود بلکه یا از اساطیر مذهبی است و یا از اندیشه‌های فلسفی متافیزیکی.

۵ـ فلسفهٔ هگل به واسطهٔ ضعف منطق و سستی پایه‌های عقلی‌اش، مورد انتقادهای گوناگونی قرار گرفت و از جمله دو خطّ کمابیش مخالف با آن به صورت اگزیستانسیالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک در برابر آن پدید آمد.

٦ـ محور اصلیِ اگزیستانسیالیسم اختیار انسان در ساختن خویش و رقم زدن سرنوشت خویش است. این گرایش با انگیزهٔ الهی و به وسیلهٔ یک کشیش دانمارکی به

نام کی یرکگارد و با تأکید بر مسئولیت انسان در برابر خدای متعال بنیاد گردید ولی رفته‌رفته به صورت یک گرایش اومانیستی و بی‌تفاوت نسبت به دید درآمد و امروز معروف‌ترین شاخه‌های آن همان شاخهٔ الحادی سارتر است.

۷ـ ماتریالیسم دیالکتیک به وسیلهٔ مارکس و انگلس به وجود آمد و جوهر آن را انکار ماوراء طبیعت و نیز حرکت تکاملی جهان مادّه بر اساس قوانین دیالکتیک و مخصوصاً قانون تضاد و تناقض، تشکیل می‌دهد.

۸ـ پراگماتیسم تنها مکتب فلسفی است که به وسیلهٔ اندیشمندان آمریکایی پی‌ریزی گردیده و اساس آن را اهتمام به کار و ابتکار در برابر اندیشه و تعقّل، تشکیل می‌دهد و حتی حقیقت را مساوی با فکری می‌داند که در مقام عمل به کار آید.

۹ـ معروف‌ترین چهرهٔ این مکتب، ویلیام جیمس روانشناس معروف است که بر تجربه‌های درونی و دینی، تکیه می‌کرد و نماز و نیایش را بهترین ضامن سلامت روان و داروی شفابخش امراض روانی می‌دانست و تأثیر آن را هم در زندگی خویش تجربه کرده بود و هم در بیماران روانی. وی همچنان بر ارادهٔ آزاد انسان تأکید می‌کرد چیزی که مورد انکار روانشناسان حس‌گرا و پوزیتویست بوده و هست.

۱۰ـ در طول تاریخ فلسفهٔ غرب، جرقه‌های روشنگری در عقل‌ها و دل‌ها درخشیده ولی در اثر پراکندگی نتوانسته است خط مستقیم پایداری را در تفکر فلسفیِ آن سامان، رسم نماید بر خلاف فلسفهٔ اسلامی که هیچ گاه از مسیر اصلی، منحرف نشده و اختلاف گرایش‌های فرعی بر غنی و نضج آن افزوده است.

پرسش

۱ـ هدف اصلیِ فلاسفهٔ رومانتیک و روش ویژهٔ ایشان چه بود؟

۲ـ سرانجام کار ایشان به کجا منتهی شد؟

۳ـ قانون کلی حاکم بر جهان از نظر هگل چیست؟

٤ـ محور اندیشهٔ پوزیتویستی کدام است؟

۵ـ اگوست کنت چه مراحلی را برای فکر انسان، قائل بود و تفاوت آن‌ها را به چه چیزی می‌دانست؟

٦ـ اگزیستانسیالیسم چگونه به وجود آمد؟ و مخالفت اصلی آن با فلسفهٔ هگل در چیست؟

۷ـ ماتریالیسم دیالکتیک را توضیح دهید و اختلاف اصلی آن را با فلسفهٔ هگل بیان کنید.

۸ـ مارکس چه مراحلی برای تاریخ، قائل بود؟

۹ـ مشخصهٔ مکتب پراگماتیسم چیست؟

۱۰ـ ویلیام جیمس به چند نوع تجربه، باور داشت؟

۱۱ـ مهم‌ترین عقیدهٔ انحرافی وی را بیان کنید.

۱۲ـ فلسفهٔ غربی را در برابر فلسفهٔ اسلامی چگونه ارزیابی می‌کنید؟


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس چهارم

معانی اصطلاحی علم و فلسفه



شامل:

مقدمه

اشتراک لفظی

معانی اصطلاحی «علم»

معانی اصطلاحی «فلسفه»

فلسفهٔ علمی

مقدّمه

در درس اول اشاره شد که واژهٔ فلسفه از آغاز به صورت اسم عامّی بر همهٔ علوم حقیقی (= غیر قراردادی) اطلاق می‌شد، و در درس دوم اشاره کردیم که در قرون وسطی قلمرو فلسفه، وسعت یافت و بعضی از علوم قراردادی مانند ادبیات و معانی و بیان را در بر گرفت، و در درس سوم دانستیم که پوزیتویسم، شناخت علمی را در مقابل شناخت فلسفی و متافیزیکی قرار می‌دهد و تنها علوم تجربی را شایستهٔ نام «علمی» می‌داند.

طبق اصطلاح اول که در عصر اسلامی نیز رواج یافت فلسفه دارای بخش‌های مختلفی است که هر بخشی از آن به نام علم خاصّی نامیده می‌شود و طبعاً تقابلی بین فلسفه و علم، وجود نخواهد داشت. و اما اصطلاح دوم در قرون وسطی در اروپا پدید آمد و با پایان یافتن آن دوران، متروک گردید.

و اما طبق اصطلاح سوم که هم‌اکنون در مغرب‌زمین رواج دارد فلسفه و متافیزیک در برابر علم، قرار می‌گیرد. و چون این اصطلاح کمابیش در کشورهای شرقی هم رایج شده لازم است توضیحی پیرامون علم و فلسفه و متافیزیک و نسبت بین آن‌ها داده شود و ضمناً اشاره‌ای به اقسام علوم و دسته‌بندی آن‌ها نیز شود.

پیش از پرداختن به این مطالب، نکته‌ای را دربارهٔ اشتراک لفظیِ واژه‌ها و اختلاف معانی و اصطلاحات یک لفظ، یادآور می‌شویم که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و غفلت از آن، موجب مغالطات و اشتباه‌کاری‌های فراوانی می‌گردد.

اشتراک لفظی

در همهٔ زبان‌ها (تا آنجا که اطلاع حاصل شده) لغاتی یافت می‌شود که هر کدام دارای معانی لغوی و عرفی و اصطلاحی متعدّدی است و به نام «مشترک لفظی» نامیده می‌شود چنان که در زبان فارسی واژهٔ «دوش» به معنای شب گذشته، و کتف (شانه) و دوش حمام به کار می‌رود و کلمهٔ «شیر» به معنای شیر درنده، و شیر نوشیدنی، و شیر آب، استعمال می‌شود.[1]

وجود مشترکات لفظی، نقش مهمی را در ادبیات و شعر، بازی می‌کند ولی در علوم و به ویژه در فلسفه، مشکلات زیادی را به بار می‌آورد مخصوصاً با توجه به اینکه معانی مشترک گاهی به قدری به هم نزدیک‌اند که تمییز آن‌ها از یکدیگر دشوار است و بسیاری از مغالطات در اثر این گونه اشتراکات لفظی روی داده و حتی گاهی بزرگان و صاحب‌نظران در همین دام، گرفتار شده‌اند.

از این روی بعضی از بزرگان فلاسفه مانند ابن سینا مقیّد بوده‌اند که قبل از ورود در بحث‌های دقیق فلسفی، نخست معانی مختلف واژه‌ها و تفاوت اصطلاحات آن‌ها را روشن کنند تا از خلط و اشتباه، جلوگیری به عمل آید.

برای نمونه یکی از مشترکات لفظی را ذکر می‌کنیم که کاربردهای گوناگون و اشتباه‌انگیزی دارد و آن واژهٔ «جبر» است.

جبر در اصل لغت به معنای جبران کردن و برطرف نمودن نقص است، بعداً به معنای شکسته‌بندی به کار رفته و شاید نکتهٔ انتقال، این بوده که شکسته‌بندی نوعی جبران نقص است، و احتمالاً در آغاز برای شکسته‌بندی، وضع شده و بعد نسبت به جبران هر نقصی تعمیم داده شده است.

---

۱. آن یکی شیر است اندر بادیه   وان دگر شیر است اندر بادیه
آن یکی شیر است که آدم می‌خورد   وان دگر شیر است که آدم می‌خورد

کاربُرد سوم این کلمه، مجبور کردن و تحت فشار قرار دادن است و شاید نکتهٔ انتقال به این معنی، تعمیم لازمهٔ شکسته‌بندی باشد یعنی چون لازمهٔ عادی این کار این است که عضو شکسته‌شده را تحت فشار قرار می‌دهند تا استخوان‌ها جفت شود به هر فشاری که از کسی به دیگری وارد شود و او را بی‌اختیار وادار به انجام کاری کند جبر، اطلاق شده است و شاید ابتدا در مورد فشار فیزیکی و سپس در مورد فشار روانی به کار رفته باشد و بالاخره همین مفهوم هم توسعه یافته و در مورد هر گونه احساس فشاری به کار رفته است هرچند از ناحیهٔ شخص دیگری نباشد.

تا اینجا تحول مفهوم جبر را از نظر لغت و عرف، بررسی کردیم اکنون اشاره‌ای به معانی اصطلاحی این واژه در علوم و فلسفه نیز خواهیم کرد:

یکی از اصطلاحات علمیِ جبر همان اصطلاح ریاضی است یعنی نوعی محاسبه که در آن به جای اعداد از حروف استفاده می‌شود و شاید نکتهٔ جعل این اصطلاح این باشد که در محاسبات جبری کمیّت‌های مثبت و منفی به وسیلهٔ یکدیگر جبران می‌شوند یا کمیّت مجهول در یکی از طرفین معادله را می‌توان با توجه به طرف دیگر یا با انتقال دادن عضوی از آن، معلوم کرد که این خود نوعی جبران است.

اصطلاح دیگر آن، مربوط به روانشناسی است که در مقابل اختیار و ارادهٔ آزاد به کار می‌رود. و مشابه آن مسأله «جبر و اختیار» است که در علم کلام، مطرح می‌شود و همچنین در اخلاق و حقوق و فقه نیز کاربردهایی دارد که توضیح همهٔ آن‌ها به درازا می‌کشد.

از دیرزمان مفهوم جبر (در مقابل مفهوم اختیار) با مفهوم حتمیت و ضرورت و وجوب فلسفی، خلط شده و در واقع، کاربرد غلطی را برای آن به وجود آورده که همان حتمیت و ضرورت باشد، چنان که در مورد معادل آن «دِترمی نیسم» در زبان‌های بیگانه، مشاهده می‌شود. و در نتیجه، چنین توهّمی به وجود آمده که در

هر موردی، ضرورت علّی و معلولی پذیرفته شود در آنجا اختیار، موردی نخواهد داشت و بر عکس، نفی ضرورت و حتمیت، مستلزم اثبات اختیار است و آثار این توهم در چندین مسألهٔ فلسفی ظاهر شده که از جملهٔ آن‌ها این است که متکلّمین، ضرورت علّی و معلولی را در مورد فاعل مختار، انکار کرده‌اند و به دنبال آن، فلاسفه را متهم نموده‌اند که خدای متعال را مختار نمی‌دانند. از سوی دیگر جبریّین، وجود سرنوشت حتمی را دلیل قول خودشان دانسته‌اند، و در مقابل، معتزله که قائل به اختیار انسان هستند، سرنوشت حتمی را نفی کرده‌اند. در صورتی که حتمیتِ سرنوشت، ربطی به جبر ندارد و در حقیقت، این مشاجرات که سابقه‌ای طولانی دارد در اثر خلط بین مفهوم جبر و مفهوم ضرورت، روی داده است.

نمونهٔ تأسف‌انگیز دیگر آنکه: بعضی از فیزیکدان‌ها ضرورت علّی در مورد پدیده‌های میکروفیزیکی را مورد تشکیک یا انکار قرار داده‌اند و در مقابل، بعضی از دانشمندان خداپرست غربی خواسته‌اند از نفی ضرورت در این پدیده‌ها وجود ارادهٔ الهی را اثبات نمایند به گمان اینکه نفی ضرورت و انکار دترمی نیسم در این موارد، مستلزم این است که نیروی مختاری در آنجا اثبات شود!

حاصل آنکه وجود مشترکات لفظی بخصوص در مواردی که معانی متشابه و متقاربی داشته باشند اشکالاتی را در بحث‌های فلسفی پیش می‌آورد و این دشواری‌ها هنگامی مضاعف می‌شود که یک لفظ، معانی اصطلاحی متعدّدی در یک علم داشته باشد چنان که در مورد واژهٔ «عقل» در فلسفه و واژه‌های «ذاتی» و «عرضی» در منطق، چنین است. از این روی، ضرورت توضیح معانی مشترک و تعیین معنای مورد نظر در هر مبحث، روشن می‌شود.

معانی اصطلاحی «علم»

از جمله واژه‌هایی که کاربُردهای گوناگون و اشتباه‌انگیز دارد واژهٔ «علم» است. مفهوم لغوی این کلمه و معادل‌هایش در زبان‌های دیگر مانند دانش و دانستن در

زبان فارسی، روشن و بی‌نیاز از توضیح است ولی علم، معانی اصطلاحی مختلفی دارد که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

۱ـ اعتقاد یقینی مطابق با واقع، در برابر جهل بسیط و مرکّب، هرچند در قضیّهٔ واحدی باشد.

۲ـ مجموعه قضایایی که مناسبتی بین آن‌ها در نظر گرفته شده هرچند قضایای شخصی و خاص باشد. و به این معنی است که علم تاریخ (دانستن حوادث خاصّ تاریخی) و علم جغرافیا (دانستن احوال خاص مناطق مختلف کرهٔ زمین) و علم رجال و بیوگرافی شخصیت‌ها هم «علم» نامیده می‌شود.

۳ـ مجموعه قضایای کلّی که محور خاصّی برای آن‌ها لحاظ شده و هر کدام از آن‌ها قابل صدق و انطباق بر موارد و مصادیق متعدّد می‌باشد هرچند قضایای اعتباری و قراردادی باشد، و به این معنی است که علوم غیرحقیقی و قراردادی مانند لغت و دستور زبان هم «علم» خوانده می‌شود ولی قضایای شخصی و خاص مانند قضایای فوق‌الذکر «علم» به شمار نمی‌رود.

۴ـ مجموعه قضایایی کلّی حقیقی (= غیر قراردادی) که دارای محور خاصّی باشد. این اصطلاح، همهٔ علوم نظری و عملی و از جمله الهیّات و مابعدالطبیعه را دربر می‌گیرد ولی شامل قضایای شخصی و اعتباری نمی‌شود.

۵ـ مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربهٔ حسّی، قابل اثبات باشد. و این همان اصطلاحی است که پوزیتویست‌ها به کار می‌برند و بر اساس آن، علوم و معارف غیر تجربی را «علم» نمی‌شمارند.

منحصر کردن واژهٔ «علم» به علوم تجربی تا آنجا که مربوط به نامگذاری و جعل اصطلاح باشد جای بحث و مناقشه ندارد ولی جعل این اصطلاح از طرف پوزیتویست‌ها مبتنی بر دیدگاه خاصّ ایشان است که دایرهٔ معرفت یقینی و شناخت واقعیِ انسان را محدود به امور حسّی و تجربی می‌پندارند و اندیشیدن در ماوراء آن‌ها را لغو و بی‌حاصل، قلمداد می‌کنند. ولی متأسفانه این اصطلاح، در

سطح جهان رواج یافته و بر طبق آن علم در مقابل فلسفه قرار گرفته است.

ما قضاوت دربارهٔ قلمرو و معرفت یقینی و ردّ نظریّهٔ پوزیتویستی و اثبات شناخت حقیقی نسبت به ماوراء قلمرو حسّ و تجربه را به مبحث «شناخت‌شناسی» موکول می‌کنیم. و اینک به توضیح مفهوم فلسفه و متافیزیک می‌پردازیم:

معانی اصطلاحی «فلسفه»

تا کنون با سه معنای اصطلاحی فلسفه آشنا شده‌ایم: اصطلاح اولِ آن، شامل همهٔ علوم حقیقی می‌شود، و اصطلاح دوم آن، بعضی از علوم قراردادی را هم در بر می‌گیرد، و اصطلاح سوم آن، مخصوص به معرفت‌های غیر تجربی است و در مقابل علم (= معرفت تجربی) به کار می‌رود.

فلسفه، طبق این اصطلاح شامل منطق، شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی (متافیزیک)، خداشناسی، روان‌شناسی نظری (= غیر تجربی)، زیبایی‌شناسی، اخلاق و سیاست می‌شود[1] هرچند در این زمینه کمابیش اختلاف نظرهایی وجود دارد و گاهی فقط به معنای فلسفهٔ اولی یا متافیزیک به کار می‌رود و بنابراین می‌توان آن را اصطلاح چهارمی تلقی کرد.

واژهٔ فلسفه کاربردهای اصطلاحی دیگری نیز دارد که غالباً همراه با صفت یا مضاف‌الیه استعمال می‌شود مانند «فلسفهٔ علمی» و «فلسفهٔ علوم».

فلسفهٔ علمی

این تعبیر نیز در موارد گوناگونی به کار می‌رود:

الف) دربارهٔ فلسفهٔ تحقّقی. اگوست کنت پس از محکوم کردن تفکر فلسفی و

---

۱. ر.ک: فلسفهٔ عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمهٔ یحیی مهدوی، ص ۴۲ و خلاصهٔ فلسفه، ترجمهٔ فضل‌الله صمدی، چاپ هشتم، و تاریخ فلسفه غرب، ترجمهٔ نجف دریابندری، ج ٤، ص ٦٠٠، و تاریخ فلسفه، ترجمهٔ عباس زریاب خوئی، چاپ سوم، ص ٦، و فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی، ص ۲۰، و مسائل و نظریات فلسفه، ترجمهٔ بزرگمهر.

متافیزیکی و انکار قوانین عقلی جهان‌شمول، علوم تحققی را به شش بخش اساسی، تقسیم کرد که هر یک، قوانین ویژهٔ خود را خواهد داشت، به این ترتیب: ریاضیات، کیهان‌شناسی، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و علم‌الاجتماع (جامعه‌شناسی) و کتابی به نام «درس‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ پوزیتویسم» در شش مجلّد نگاشت و کلیات علوم ششگانه را با شیوهٔ به اصطلاح تحققی، مورد بررسی قرار داد و سه مجلّد آن را به جامعه‌شناسی، اختصاص داد هرچند اساس این فلسفهٔ تحققی را ادعاهای جزمی غیر تحققی، تشکیل می‌دهد!

به هر حال، محتوای این کتاب که در واقع، طرحی برای بررسی علوم و به ویژه علوم اجتماعی است به نام فلسفهٔ تحققی و فلسفهٔ علمی نامیده می‌شود.

ب) در مورد فلسفهٔ ماتریالیسم دیالکتیک. مارکسیست‌ها بر خلاف پوزیتویست‌ها بر ضرورت فلسفه و وجود قوانین جهان‌شمول، تأکید می‌کنند ولی معتقدند که این قوانین، از تعمیم قوانین علوم تجربی به دست می‌آید نه از اندیشه‌های عقلی و متافیزیکی، و از این روی فلسفهٔ ماتریالیسم دیالکتیک را که به حسب ادّعای خودشان از دستآوردهای علوم تجربی به دست آمده است فلسفهٔ علمی می‌نامند هرچند علمی بودن آن، بیش از علمی بودن فلسفهٔ پوزیتویسم نیست و اساساً فلسفهٔ علمی (در صورتی که «علمی» به معنای «تجربی» باشد) تعبیر ناهماهنگ و شبیه «کوسهٔ ریش‌پهن» است و در بحث‌های تطبیقی، سخنان ایشان را مورد نقّادی قرار داده‌ایم.[1]

ج) اصطلاح دیگر فلسفهٔ علمی مرادف با «متدلوژی» (= روش‌شناسی) است. روشن است که هر علمی به مقتضای نوع مسائل، روش خاصی را برای تحقیق و اثبات مطالب، می‌طلبد. مثلاً مسائل تاریخی را نمی‌توان در آزمایشگاه و به وسیلهٔ تجزیه و ترکیب موادّ و عناصر، حل کرد. چنان که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند با تحلیلات و استنتاجات ذهنی و فلسفی اثبات کند که «ناپلئون در چه سالی به

---

۱. ر.ک: ایدئولوژی تطبیقی، درس دوم.

روسیه حمله کرد؟ و آیا در آن جنگ پیروز شد یا شکست خورد؟» بلکه باید این‌گونه مسائل را با بررسی اسناد و مدارک و ارزیابی اعتبار آن‌ها اثبات کرد.

به طور کلی، علوم (به معنای عام) را از نظر اسلوب تحقیق و روش پژوهش و سبک بررسی مسائل و اثبات مطالب می‌توان به سه دستهٔ کلی تقسیم کرد: علوم عقلی، علوم تجربی، علوم نقلی و تاریخی.

بررسی انواع و طبقات علوم و تعیین روش‌های کلی و جزئی هر یک از دسته‌های سه‌گانه، علمی را به نام «متدلوژی» پدید آورده است که احیاناً به نام «فلسفهٔ علمی» نامیده می‌شود، چنان که گاهی «منطق عملی» خوانده می‌شود.



خلاصه

۱ـ چون در چند قرن اخیر در اروپا واژه‌های علم و فلسفه در مقابل یکدیگر قرار گرفته، لازم است توضیحی پیرامون اصطلاحات علم و فلسفه داده شود.

۲ـ اساساً اشتراک لفظی و وجود معانی مختلف برای یک لفظ، موجب مشکلات و مغالطاتی در مباحث علمی و بخصوص مباحث فلسفی می‌شود. و از این روی، ضرورت دارد قبل از ورود در هر مبحث، معنای منظور از اصطلاحات مورد استعمال در آن مبحث، توضیح داده شود.

۳ـ واژهٔ «علم» دارای معانی اصطلاحی گوناگونی است که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

الف) اعتقاد یقینی.

ب) مجموعه قضایای متناسب، اعمّ از جزئی و کلّی.

ج) مجموعه قضایای کلّی، اعمّ از حقیقی و اعتباری.

د) مجموعه قضایای کلّی حقیقی.

هـ) مجموعه قضایای تجربی.

٤ـ واژهٔ فلسفه نیز اصطلاحاتی دارد که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

الف) همهٔ علوم حقیقی.

ب) علوم حقیقی به اضافهٔ بعضی از علوم قراردادی مانند ادبیات و معانی و بیان.

ج) علوم غیر تجربی مانند منطق، الهیات، زیبایی‌شناسی و غیرها.

د) خصوص مابعدالطبیعه و الهیّات.

۵ـ تعبیر «فلسفهٔ علمی» نیز در موارد مختلفی به کار می‌رود:

الف) طرح بررسی علوم تحقّقی (فلسفهٔ پوزیتویسم).

ب) فلسفهٔ مارکسیسم (ماتریالیسم دیالکتیک).

ج) متدلوژی یا روش‌شناسی علوم.

پرسش

۱ـ اشتراک لفظی چه مشکلی را در مباحث علمی و فلسفی بـه بـار مـی‌آورد؟ یک نمونه از مشترکات لفظی را با موارد استعمال آن بیان کنید.

۲ـ معانی اصطلاحی علم و تفاوت آن‌ها را توضیح دهید.

۳ـ چرا پوزیتویست‌ها مسائل فلسفی و متافیزیکی را «غیر علمی» می‌نامند؟

٤ـ معانی اصطلاحی فلسفه را بیان کنید.

۵ـ تعبیر «فلسفهٔ علمی» در چه مواردی به کار رفته است؟ و نظر شـما دربـارهٔ این کاربردها چیست؟




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس پنجم
فلسفه و علوم



شامل:

فلسفهٔ علوم

متافیزیک

نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک

تقسیم و طبقه‌بندی علوم

ملاک مرزبندی علوم

کلّ و کلّی

انشعابات علوم

فلسفهٔ علوم

در درس قبل گفتیم که گاهی کلمهٔ «فلسفه» به صورت «مضاف» به کار می‌رود مانند «فلسفهٔ اخلاق» و «فلسفهٔ حقوق» و...

اکنون به توضیحی پیرامون این تعبیر می‌پردازیم:

این‌گونه تعبیرات گاهی از طرف کسانی به کار می‌رود که واژهٔ «علم» را به «علوم تجربی» اختصاص داده‌اند و واژهٔ «فلسفه» را در مورد رشته‌هایی از معارف و معلومات انسانی به کار می‌برند که به وسیلهٔ تجربهٔ حسّی، قابل اثبات نیست. چنین کسانی به جای اینکه مثلاً بگویند «علم خداشناسی» خواهند گفت «فلسفهٔ خداشناسی» یعنی ذکر «مضاف‌الیه» برای فلسفه فقط به منظور نشان دادن نوع مطالب مورد بحث و اشاره به موضوع آن‌ها است.

همچنین کسانی که مسائل علمی و ارزشی را «علمی» نمی‌دانند و برای آن‌ها پایگاه عینی و واقعی، قائل نیستند بلکه آن‌ها را صرفاً تابع میل‌ها و رغبت‌های مردم می‌پندارند بعضاً این‌گونه مسائل را وارد قلمرو فلسفه می‌کنند و به جای اینکه مثلاً بگویند «علم اخلاق» می‌گویند «فلسفهٔ اخلاق» یا به جای اینکه بگویند «علم سیاست» می‌گویند «فلسفهٔ سیاست».

ولی گاهی این تعبیر به معنای دیگری به کار می‌رود و آن تبیین اصول و مبانی، و به اصطلاح «مبادی» علم دیگر است و بعضاً مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیانگذار، هدف، روش تحقیق، سیر تحوّل آن علم نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد نظیر همان مطالب هشتگانه‌ای که سابقاً در مقدّمهٔ کتاب، ذکر و به نام «رؤوس

ثمانیه» نامیده می‌شده است.

این اصطلاح اختصاصی به پوزیتویست‌ها و مانند ایشان ندارد، بلکه کسانی که معارف فلسفی و ارزشی را هم «علم»، و روش بررسی و تحقیق آن‌ها را هم «علمی» می‌دانند این اصطلاح را به کار می‌برند و گاهی برای اینکه با اصطلاح قبلی، اشتباه نشود کلمهٔ «علم» را هم در «مضاف‌الیه» اضافه می‌کنند و مثلاً می‌گویند «فلسفهٔ علم تاریخ» در برابر «فلسفهٔ تاریخ» یا «فلسفهٔ علم اخلاق» در برابر «فلسفهٔ اخلاق» به اصطلاح قبلی.

متافیزیک

یکی از واژه‌هایی که در برابر «علمی» به کار می‌رود واژهٔ «متافیزیک» است. از این روی لازم است توضیحی دربارهٔ این کلمه نیز بدهیم:

این واژه که از اصول یونانی «متاتافوسیکا» گرفته شده و با حذف حرف اضافه (تا) و تبدیل فوسیکا به فیزیک به صورت «متافیزیک» درآمده و در زبان عربی به «مابعدالطبیعه» ترجمه شده است.

به حسب نقل مورّخان فلسفه، این لفظ، نخست به صورت نامی برای یکی از کتاب‌های ارسطو به کار رفته که از نظر ترتیب، بعد از کتاب طبیعت قرار داشته و از مباحث کلّی وجود، بحث می‌کرده است مباحثی که در عصر اسلامی به «امور عامّه» نامیده شد و بعضی از فلاسفهٔ اسلامی نام «ماقبل الطبیعه» را نیز برای آن، مناسب دانسته‌اند.

ظاهراً این بخش، غیر از بخش «تئولوژی» یا «اُثولوجیا» به معنای خداشناسی است ولی در کتب فلاسفهٔ اسلامی این دو بخش در یکدیگر ادغام شده و مجموعاً به نام «الهیّات بالمعنی الاعمّ» نام گرفته چنان که بخش خداشناسی به نام «الهیّات بالمعنی الاخصّ» مشخص گردیده است.

بعضی واژهٔ متافیزیک را معادل با «ترانس فیزیک» و به معنای ماوراء طبیعت گرفته‌اند و نامگذاری این بخش از فلسفهٔ قدیم را از باب نامیدن کل به نام جزء

شمرده‌اند؛ زیرا در الهیّات بالمعنی الاعم دربارهٔ خدا و مجرّدات (ماوراء طبیعت) نیز بحث می‌شود. اما به نظر می‌رسد که همان وجه اول صحیح باشد.

به هر حال، متافیزیک نام مجموعه‌ای از مسائل عقلی نظری است که بخشی از فلسفه (به اصطلاح عام) را تشکیل می‌داده است چنان که امروز گاهی واژهٔ فلسفه به آن‌ها اختصاص داده می‌شود و یکی از اصطلاحات جدید فلسفه، مساوی با متافیزیک می‌باشد. و علت اینکه پوزیتویست‌ها این‌گونه مسائل را «غیر علمی» پنداشته‌اند این است که قابل اثبات به وسیلهٔ تجربهٔ حسّی نیست. چنان که قبلاً «کانت» هم عقل نظری را برای اثبات این مسائل، کافی ندانسته بود و آن‌ها را «دیالکتیکی» یا جدلیّ‌الطرفین نامیده بود.

نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک

با توجه به معانی مختلفی که برای علم و فلسفه، ذکر شد روشن می‌شود که نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک، بر حسب اصطلاحات مختلف، تفاوت می‌کند. اگر علم به معنای مطلق آگاهی یا مطلق قضایای متناسب به کار رود اعم از فلسفه می‌باشد زیرا شامل قضایای شخصی و علوم قراردادی و اعتباری هم می‌شود. و اگر به معنای قضایای کلی حقیقی، استعمال شود مساوی با فلسفهٔ (به اصطلاح قدیم) خواهد بود. اما اگر به معنای مجموعه قضایای تجربی به کار رود اخص از فلسفه به معنای قدیم و مباین با فلسفه به معنای جدید (= مجموعه قضایای غیر تجربی) است. چنان که متافیزیک، جزئی از فلسفهٔ به اصطلاح قدیم، و مساوی با آن بر حسب یکی از اصطلاحات جدید آن می‌باشد.

ولی باید دانست که مقابل قرار دادن علم و فلسفه در اصطلاح جدید هرچند به گمان پوزیتویست‌ها و امثال ایشان به معنای کاستن ارج مسائل فلسفی و انکار قدر و منزلت عقل و ارزش ادراکات عقلی است اما حقیقت، غیر از آن است. و در مبحث شناخت‌شناسی، روشن خواهد شد که ارزش ادراکات عقلی نه تنها کمتر از ارزش معلومات حسّی و تجربی نیست، بلکه به مراتب بیشتر از آن‌هاست

و حتی ارزش دانش‌های تجربی در گرو ارزش ادراکات عقلی و قضایای فلسفی می‌باشد.

بنابراین، اختصاص دادن واژهٔ علم به دانش‌های تجربی، و واژهٔ فلسفه به دانش‌های غیر تجربی تنها به عنوان یک اصطلاح، قابل قبول است و نباید از تقابل این دو اصطلاح، سوء استفاده شود و مسائل فلسفی و متافیزیکی به عنوان مسائل ظنّی و پنداری وانمود گردد. چنان که برچسب «علمی» هیچ گونه مزیّتی را برای هیچ گرایش فلسفی، اثبات نمی‌کند و اساساً این برچسب، وصلهٔ ناهمرنگی است که می‌تواند نشانهٔ جهل یا عوام‌فریبی جعل‌کنندگان آن به حساب آید. و ادّعای اینکه اصول فلسفه‌ای مانند ماتریالیسم دیالکتیک از قوانین تجربی به دست آمده نادرست است؛ زیرا قوانین هیچ علمی قابل تعمیم به علم دیگر نیست چه رسد به اینکه به کل هستی، تعمیم داده شود؛ مثلاً، قوانین روانشناسی یا زیست‌شناسی قابل تعمیم به فیزیک یا شیمی یا ریاضیات نیست و بالعکس، قوانین این علوم در خارج از قلمرو خودشان کارآیی ندارد.

تقسیم و طبقه‌بندی علوم

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که اساساً انگیزهٔ جداسازی علوم از یکدیگر چیست؟ پاسخ این است که مسائل قابل شناخت، طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهد و درحالی‌که در این طیف، بعضی از مسائل در ارتباط تنگاتنگ با بعضی دیگر قرار می‌گیرند برخی دیگر از مسائل، دور و بیگانه از هم هستند و چندان ارتباطی با یکدیگر ندارند.

از سوی دیگر فراگرفتن بعضی از معلومات، متوقف بر بعضی دیگر است و دست‌کم، دانستن یک دسته به فهم دستهٔ دیگر کمک می‌کند درحالی‌که چنین رابطه‌ای میان دسته‌های دیگر از دانستنی‌ها وجود ندارد.

با توجه به اینکه فراگرفتن همهٔ معلومات برای هر دانش‌پژوهی میسّر نیست، و به فرض میسر بودن، چنین انگیزه‌ای برای همه وجود ندارد چنان که ذوق و

استعداد افراد هم نسبت به فراگیری انواع مسائل، مختلف است و با توجه به اینکه بعضی از دانش‌ها وابسته به بعضی دیگر و آموختن یکی متوقف بر دیگری است از این روی آموزشگران از دیرباز در صدد برآمده‌اند که از طرفی مسائل مرتبط و متناسب را دسته‌بندی کنند و دانش‌ها و علوم خاص را مشخص سازند و از طرف دیگر علوم مختلف را طبقه‌بندی کنند و نیاز هر علمی را به علم دیگر، و در نتیجه تقدّم یکی را بر دیگری روشن نمایند تا اولاً کسانی که انگیزه یا ذوق و استعداد خاصی دارند بتوانند گمشدهٔ خودشان را در میان انبوه مسائل بی‌شمار بیابند و راه رسیدن به هدفشان را بشناسند، و ثانیاً کسانی که می‌خواهند رشته‌های مختلفی از معلومات را فراگیرند بدانند از کدام‌یک آغاز کنند که راه را برای آموختن دیگر رشته‌ها هموار کند و فراگیری آن‌ها را آسان‌تر نماید.

بدین ترتیب، علوم به قسمت‌ها و بخش‌های گوناگون، تقسیم شد و هر بخش در طبقه و مرتبهٔ خاصی قرار گرفت. از جمله تقسیمات علوم، تقسیم کلی آن‌ها به علوم نظری و علوم عملی، و تقسیم علوم نظری به طبیعیات و ریاضیات و الهیّات، و تقسیم علوم عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست است که قبلاً به آن اشاره شد.

ملاک مرزبندی علوم

بعد از آنکه لزوم دسته‌بندی علوم، روشن شد سؤال دیگری طرح می‌شود که علوم را بر اساس چه معیار و ملاکی باید دسته‌بندی و مرزبندی کرد؟

پاسخ این است که علوم را می‌توان با معیارهای مختلفی دسته‌بندی کرد که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

۱ـ بر اساس اسلوب و روش تحقیق. قبلاً اشاره کردیم که همهٔ مسائل را نمی‌توان با روش واحدی مورد تحقیق و بررسی قرار داد و نیز خاطرنشان کردیم که همهٔ علوم را با توجه به روش‌های کلیِ تحقیق می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف) علوم عقلی که فقط با براهین عقلی و استنتاجات ذهنی، قابل بررسی است مانند: منطق و فلسفهٔ الهی.

ب) علوم تجربی که با روش‌های تجربی قابل اثبات است مانند: فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی.

ج) علوم نقلی که بر اساس اسناد و مدارک منقول و تاریخی، بررسی می‌شود مانند: تاریخ، علم رجال و علم فقه.

۲ـ بر اساس هدف و غایت. ملاک دیگری که می‌توان بر اساس آن، علوم را دسته‌بندی کرد فایده و نتیجه‌ای است که بر آن‌ها مترتب می‌شود و هدف و غایتی است که فراگیر از آموختن آن‌ها در نظر می‌گیرد مانند هدف‌های مادّی و معنوی، و هدف‌های فردی و اجتماعی.

بدیهی است کسی که می‌خواهد راه تکامل معنوی خود را بشناسد به مسائلی احتیاج دارد که شخص علاقمند به تحصیل ثروت از راه کشاورزی یا صنعت، به آن‌ها احتیاج ندارد، چنان که یک رهبر اجتماعی نیازمند به داشتن معلومات دیگری است. پس می‌توان علوم را طبق این اهداف گوناگون، دسته‌بندی کرد.

۳ـ بر اساس موضوع. سومین ملاکی که می‌تواند معیار انفکاک و تمایز علوم، واقع شود موضوعات آن‌ها است. یعنی با توجه به اینکه هر مسأله، موضوعی دارد و تعدادی از موضوعات در یک عنوان جامعی مندرج می‌شود آن عنوان جامع را محور قرار می‌دهند و همهٔ مسائل مربوط به آن را زیر چتر یک علم، گردآوری می‌کنند چنان که عدد، موضوع علم حساب و مقدار (کمیّت متصل) موضوع علم هندسه، و بدن انسان موضوع علم پزشکی قرار می‌گیرد.

تقسیم‌بندی علوم بر اساس موضوع، بهتر از معیارهای دیگر، هدف و انگیزهٔ جداسازی علوم را تأمین می‌کند چنان که با رعایت آن، ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم و ترتیب آن‌ها بهتر حفظ می‌شود. و از این روی از دیرباز مورد توجه فلاسفه و دانشمندان بزرگ، قرار گرفته است. ولی می‌توان در

دسته‌بندی‌های فرعی، معیارهای دیگری را نیز در نظر گرفت؛ مثلاً، می‌توان علمی را به نام «خداشناسی» ترتیب داد و محور مسائل آن را خدای متعال قرار داد و سپس آن را به شاخه‌های فلسفی و عرفانی و دینی، منشعب ساخت که هر کدام با روش ویژه‌ای مسائل مربوط را مورد بررسی قرار دهد و در واقع، معیار این انقسام جزئی را روش تحقیق، شکل دهد. همچنین ریاضیات را می‌توان به شاخه‌های گونه‌گونی منشعب کرد که هر شاخه بر اساس هدف خاصی مشخص شود مانند ریاضیات فیزیک، و ریاضیات اقتصاد. و بدین ترتیب، تلفیقی بین معیارهای مختلف به وجود می‌آید.

کلّ و کلّی

عنوان جامعی که بین موضوعات مسائل در نظر گرفته می‌شود و بر اساس آن، علم به معنای مجموعه مسائل مرتبط، پدید می‌آید گاهی عنوان کلی و دارای افراد و مصادیق فراوان، و گاهی به صورت کل و دارای اجزا متعدد است. مثال نوع اول عنوان عدد یا مقدار است که انواع و اصناف گونه‌گونی دارد و هر یک، موضوع مسألهٔ خاصی را تشکیل می‌دهد، و مثال نوع دوم، بدن انسان است که جهازات و اعضا و اجزا متعددی دارد و هر کدام از آن‌ها موضوع بخشی از علم پزشکی است.

تفاوت اصلی بین این دو نوع موضوع آن است که در نوع اول، عنوان موضوع علم بر تک‌تک موضوعات مسائل که افراد و جزئیات آن هستند صدق می‌کند به خلاف نوع دوم که عنوان موضوع بر تک‌تک موضوعات مسائل، صدق نمی‌کند بلکه بر مجموع اجزا، حمل می‌شود.

انشعابات علوم

از توضیحات گذشته به دست آمد که تقسیم‌بندی علوم برای سهولت آموزش و تأمین هر چه بیشتر اهداف تعلیم و تربیت، انجام می‌گیرد. در آغاز که معلومات

بشر، محدود بود امکان داشت که همهٔ آن‌ها را به چند دسته تقسیم کرد و مثلاً حیوان‌شناسی را به عنوان علم واحدی در نظر گرفت و حتی مسائل مربوط به انسان را نیز در آن گنجانید. ولی رفته‌رفته که دایرهٔ مسائل، وسعت یافت و مخصوصاً بعد از آنکه ابزارهای علمی مختلفی برای تحقیق در مسائل تجربی ساخته شد بیش از همه، علوم تجربی به شعبه‌های گوناگونی تقسیم شد و هر علمی به علوم جزئی‌تری منشعب گردید چنان که این جریان هنوز هم به شکل فزاینده‌ای ادامه دارد.

به‌طور کلی انشعاب علوم به چند صورت انجام می‌پذیرد:

۱ـ به این صورت که اجزا کوچک‌تری از کل موضوع در نظر گرفته شود و هر جزء، موضوع شاخهٔ جدیدی از علم مادر قرار گیرد مانند غدّه‌شناسی، و ژن‌شناسی. روشن است که این نوع انشعاب، مخصوص علومی است که رابطهٔ بین موضوع علم و موضوعات مسائل، رابطهٔ کل و جزء است.

۲ـ به این صورت که انواع جزئی‌تر و اصناف محدودتری از عنوان کلی در نظر گرفته شود مانند حشره‌شناسی و میکرب‌شناسی. این انشعاب در علومی پدید می‌آید که رابطهٔ بین موضوع علم و موضوعات مسائل، رابطهٔ کلی و جزئی است نه کل و جزء.

۳ـ به این صورت که روش‌های مختلف تحقیق به عنوان معیار ثانوی در نظر گرفته شود و با حفظ وحدت موضوع، شاخه‌های جدیدی پدید آید، و این در موردی است که مسائل علم، با روش‌های مختلف، قابل بررسی و اثبات باشد مانند خداشناسی فلسفی و خداشناسی عرفانی و خداشناسی دینی.

٤ـ به این صورت که اهداف متعدد، به عنوان معیار فرعی در نظر گرفته شود و مسائل متناسب با هر هدف به نام شاخهٔ خاصی از علم مادر معرفی گردد چنان که در ریاضیات گفته شد.

خلاصه

۱ـ فلسفه به صورت مضاف، گاهی در مورد معلومات غیر تجربی به کـار مـی‌رود و اضافهٔ آن صرفاً برای نشان دادن نوع مسائل مورد بحث است مانند «فلسفهٔ خداشناسـی» چنان که اضافهٔ علم در مورد معلومات تجربی همین نقش را ایفا مـی‌کنـد ماننـد «علـم زیست‌شناسی».

۲ـ کلمهٔ فلسفه گاهی به علم خاصی اضافه می‌شود و منظـور از آن، تبیـین اصـول و مبانی آن علم است که بعضاً تاریخچه و هدف و روش تحقیق و سیر تحـوّل و مطـالبی مانند آن‌ها را نیز در بر می‌گیرد.

۳ـ متافیزیک نام مجموعه‌ای از مسائل عقلی است که با روش تجربـی، قابـل اثبـات نیست.

٤ـ نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک به حسب معانی مختلف آن‌ها تفاوت دارد و طبق بعضی از اصطلاحات، علم اعم از فلسفه، و فلسفه اعم از متافیزیک است.

۵ـ هدف از دسته‌بندی و طبقه‌بندی دانش‌ها این است که هر کسی بتوانـد مجموعـه مسائل مورد نظر خـود را جداگانـه بیـاموزد و آمـوزش علـوم بـه صـورت آسـان‌تـر و سودمندتری انجام گیرد.

٦ـ مرزبندی علوم بر اساس معیارهـای مختلفـی از جملـه روش، هـدف و موضـوع انجام می‌گیرد و تقسیمات معروف معمولاً بر اساس اختلاف موضـوعات انجـام گرفتـه است.

۷ـ نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، گاهی نسبت بین کل و جزء اسـت و گاهی نسبت بین کلی و جزئی.

۸ـ انشعاب علوم گاهی با ریز کردن موضوع، و گاهی با محـدود کـردن دایـرهٔ آن و گاهی بر اساس اختلاف روش‌ها، و زمانی بر طبق تفاوت اهداف، حاصل می‌شود.

پرسش

۱ـ منظور از فلسفهٔ علوم چیست؟

۲ـ مفهوم متافیزیک را شرح دهید و بیان کنید که آیا منظور از آن، نوعی دانش و معرفت است یا نوعی از موجودات خارجی؟

۳ـ چه نسبتی بین علم و فلسفه و متافیزیک، وجود دارد؟ و به چه معنی می‌توان فلسفه و متافیزیک را غیر علمی دانست؟

٤ـ انگیزهٔ جداسازی علوم از یکدیگر چیست؟

۵ـ ملاک تمایز علوم کدام است؟

٦ـ موضوعات علوم چه رابطه‌ای با موضوعات مسائل مربوطه دارند؟

۷ـ آیا ممکن است موضوع یک علم، اعمّ از موضوع علم دیگر باشد؟

۸ـ علوم به چند صورت، انشعاب می‌یابند؟ و هر کدام از آن‌ها در چه نوعی از علوم، حاصل می‌شود؟


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس ششم

فلسفه چیست؟



شامل:

رابطهٔ موضوع با مسائل

مبادی علوم و رابطهٔ آن‌ها با موضوعات و مسائل

موضوع و مسائل فلسفه

تعریف فلسفه

رابطهٔ موضوع با مسائل

تا کنون با اصطلاحات مختلف فلسفه، آشنا شده‌ایم، اکنون نوبت آن فرارسیده که موضوع بحث این کتاب را روشن کنیم و توضیح دهیم که منظور ما از فلسفه چیست و در این کتاب از چه مسائلی گفت‌وگو می‌شود. ولی پیش از آنکه به تعریف فلسفه و معرفی اجمالیِ مسائل آن بپردازیم خوب است توضیح بیشتری پیرامون «موضوع» و «مسائل» و «مبادی» علوم و روابط آن‌ها با یکدیگر بدهیم.

در درس‌های گذشته گفتیم که واژهٔ «علم» طبق چهار اصطلاح از اصطلاحات پنجگانهٔ نامبرده، به مجموعه‌ای از قضایا اطلاق می‌شود که مناسبتی بین آن‌ها لحاظ شده باشد. و ضمناً روشن شد که این مناسبت‌های گوناگون‌اند که علوم را از یکدیگر جدا و متمایز می‌کنند. و نیز معلوم شد که بهترین مناسبت‌هایی که بین مسائل مختلف، لحاظ می‌شود و ملاک تمایز علوم قرار می‌گیرد مناسبت موضوعات آن‌ها است یعنی مسائلی که موضوعات آن‌ها اجزا یک کل یا افراد یک کلی را تشکیل می‌دهند به صورت علم واحدی درمی‌آیند.

بنابراین، مسائل یک علم عبارت است از قضایایی که موضوعات آن‌ها زیر چتر عنوان جامعی (کل یا کلی) قرار می‌گیرند، و موضوع یک علم عبارت است از همان عنوان جامعی که موضوعات مسائل را در بر می‌گیرد.

در اینجا خوب است یادآور شویم که ممکن است یک عنوان، موضوع دو یا چند علم قرار گیرد و اختلاف آن‌ها به حسب غایات یا روش‌های تحقیق باشد. اما نکتهٔ دیگری را نباید از نظر دور داشت و آن این است که گاهی عنوانی که

برای موضوع یک علم در نظر گرفته شده به طور مطلق، موضوع آن علم نیست و در واقع، قید خاصی دارد. و اختلاف قیودی که برای یک موضوع، لحاظ می‌شود موجب پدید آمدن چند علم و اختلاف آن‌ها می‌گردد. مثلاً «مادّه» از حیث ترکیبات درونی و خواصّ مربوط به تجزیه و ترکیب عناصر، موضوع علم شیمی، و به لحاظ تغییرات ظاهری و خواص مترتب بر آن‌ها موضوع علم فیزیک قرار می‌گیرد. یا «کلمه» از جهت تغییراتی که در ساختمان آن حاصل می‌شود موضوع علم صرف، و از نظر تغییرات اِعرابی، موضوع علم نحو واقع می‌شود.

بنابراین باید دقت کرد که آیا عنوان جامع به طور مطلق، موضوع علم معینی است یا با قید و حیثیّت خاصّی. و بسا هست که عنوان جامعی به طور مطلق، موضوع علم عامّی قرار داده شود و بعد با افزودن قیودی به صورت موضوعاتی برای علوم خاصّی درآید؛ مثلاً، در تقسیم معروف فلسفه (به اصطلاح قدیم) جسم، موضوع همهٔ علوم طبیعی است و با اضافه کردن قیودی به صورت موضوع معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی و غیرها در می‌آید. و در کیفیت انشعاب علوم، اشاره شد که قسمتی از انشعابات به وسیلهٔ محدود کردن دایرهٔ موضوع و با افزودن قیودی به عنوان موضوع مادر، حاصل می‌شود.

از جمله قیودی که ممکن است به عنوان موضوع افزوده شود «قید اطلاق» است و معنایش این است که در آن علم از احکامی گفت‌وگو می‌شود که برای ذات موضوع مطلق و بدون در نظر گرفتن تشخّصاتش ثابت، و در نتیجه، شامل همهٔ افراد موضوع خواهد بود؛ مثلاً، اگر احکام و خواصی برای مطلق اجسام، ثابت بود خواه جسم معدنی باشد یا آلی، و خواه گیاه باشد یا حیوان یا انسان، در این صورت می‌توان موضوع آن‌ها را «جسم مطلق» قرار داد و این‌گونه مسائل را به عنوان علم خاصّی مشخص نمود. چنان که حکما، بخش اول طبیعیات را به این احکام، اختصاص داده و آن را به نام «سماع طبیعی» یا «سمع الکیان» مشخص ساخته‌اند سپس هر دسته از اجسام را به علم خاصی مانند کیهان‌شناسی،

معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی و حیوان‌شناسی، اختصاص داده‌اند.

عین این کار را در مورد انشعابات جزئی علوم نیز می‌توان انجام داد؛ مثلاً، مسائل مربوط به همهٔ حیوانات را علم خاصی قرار داد که موضوع آن «حیوان مطلق» یا «حیوان بما هو حیوان» باشد و سپس احکام خاص به هر نوعی از حیوانات را در علم‌های خاص دیگری مورد بحث قرار داد.

بدین ترتیب، «مطلق جسم» موضوع بخش طبیعی از فلسفهٔ قدیم، و «جسم مطلق» موضوع نخستین بخش از طبیعیات (سماع طبیعی) و هر یک از اجسام خاص مانند جسم کیهانی، جسم معدنی، جسم زنده، موضوعات کیهان‌شناسی، معدن‌شناسی و زیست‌شناسی را تشکیل می‌دهند. و به همین ترتیب «مطلق جسم زنده» موضوع علم زیست‌شناسی عام، و «جسم زندهٔ مطلق» موضوع علمی که از احکام همهٔ موجودات زنده بحث می کند و انواع موجودات زنده، موضوعات علم زیستی جزئی را تشکیل می‌دهند.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن این است که اگر احکامی مشترک بین چند نوع از انواع موضوع کلی بود ولی شامل همهٔ آن‌ها نمی‌شد چنین احکامی را باید در کدام علم، مورد بررسی قرار داد؟ مثلاً، اگر اموری مشترک بین چند نوع از موجودات زنده بود، نمی‌توان آن‌ها را از عوارض «جسم زندهٔ مطلق» قرار داد؛ زیرا شامل همهٔ موجودات زنده نمی‌شود و از طرفی طرح کردن آن‌ها در هر یک از علوم جزئی مربوطه هم موجب تکرار مسائل می‌گردد، در این صورت کجا باید آن‌ها را طرح کرد؟

پاسخ این است که معمولاً این‌گونه مسائل را نیز در علمی مورد بحث قرار می‌دهند که موضوعش مطلق است و احکام (عوارض ذاتیه) موضوع مطلق را به این صورت تعریف می‌کنند: احکامی که برای ذات موضوع، ثابت می‌شود قبل از آنکه مقیّد به قیود علوم جزئی گردد. و در واقع، این مسامحه در تعریف را بر تکرار مسائل، ترجیح می‌دهند. چنان که بعضی از فلاسفه در مورد فلسفهٔ اُولی یا

مابعدالطبیعه گفته‌اند که از احکام و عوارضی بحث می‌کند که برای موجود مطلق (یا موجود بما هو موجود) ثابت می‌شود قبل از آنکه مقیّد به قید «طبیعی» یا «ریاضی» شود.

مبادی علوم و رابطهٔ آن‌ها با موضوعات و مسائل

دانستیم که در هر علمی از یک سلسله قضایای متناسب و مرتبط، بحث می‌شود و در واقع، هدف قریب و انگیزهٔ تعلیم و تعلّم آن علم، حل آن قضایا و مسائل یعنی اثبات محمولات آن‌ها برای موضوعاتشان می‌باشد. پس در هر علمی فرض بر این است که موضوعی وجود دارد و می‌توان محمولاتی را برای اجزا یا افراد آن اثبات کرد.

بنابراین، پیش از پرداختن به طرح و حل مسائل هر علمی نیاز به یک سلسله شناخت‌های قبلی وجود دارد مانند:

۱ـ شناخت ماهیت و مفهوم موضوع

۲ـ شناخت وجود موضوع

۳ـ شناخت اصولی که به وسیلهٔ آن‌ها مسائل آن علم، ثابت می‌شود.

این شناخت‌ها گاهی بدیهی و بی‌نیاز از تبیین و اکتساب است و در این صورت مشکلی وجود نخواهد داشت ولی گاهی این شناخت‌ها بدیهی نیست و احتیاج به بیان و اثبات دارد؛ مثلاً، ممکن است وجود موضوعی (مانند روح انسان) مورد تردید واقع گردد و احتمال داده شود که امری موهوم و غیر حقیقی باشد در این صورت باید وجود حقیقی آن را اثبات کرد. همچنین اصولی که بر اساس آن‌ها مسائل یک علم، حل و فصل می‌شود ممکن است مورد تشکیک قرار گیرد و لازم باشد که قبلاً آن‌ها اثبات گردند وگرنه نتایجی که متفرّع بر آن‌ها می‌شود دارای ارزش علمی و یقینی نخواهد بود.

این‌گونه مطالب را «مبادیِ علوم» می‌نامند و آن‌ها را به مبادی تصوّری و تصدیقی، تقسیم می‌کنند.

مبادی تصوّری که همان تعاریف و بیان ماهیت اشیا مورد بحث است معمولاً در خود علم و به صورت مقدمه، مطرح می‌شود ولی مبادی تصدیقیِ علوم، مختلف‌اند و غالباً در علوم دیگری مورد بحث قرار می‌گیرند. و چنان که قبلاً اشاره کردیم فلسفهٔ هر علمی در واقع، علم دیگری است که عهده‌دار بیان و اثبات اصول و مبادی آن علم می‌باشد. و سرانجام، کلّی‌ترین مبادی علوم در فلسفهٔ اُولی یا متافیزیک، مورد بحث و بررسی واقع می‌شوند.

از جمله می‌توان از «اصل علّیت» یاد کرد که در همهٔ علوم تجربی، مورد استناد دانشمندان می‌باشد[1] و اساساً پژوهش‌های علمی با پذیرفتن قبلیِ این اصل، انجام می‌گیرد زیرا محور آن‌ها را کشف روابط علّی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد ولی خود این اصل در هیچ علم تجربی، قابل اثبات نیست و بحث دربارهٔ آن در فلسفه صورت می‌پذیرد.



موضوع و مسائل فلسفه

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که بهترین راه برای تعریف یک علم این است که موضوع آن، مشخص گردد و اگر قیودی دارد، دقیقاً مورد توجه قرار گیرد، سپس مسائل آن علم به عنوان قضایایی که موضوع مزبور، محور آن‌ها را تشکیل می‌دهد معرفی گردند.

از سوی دیگر تشخیص موضوع و قیود آن در گرو تعیین مسائلی است که برای طرح کردن در یک علم، منظور شده‌اند یعنی تا حدودی بستگی به وضع و قرارداد دارد؛ مثلاً، اگر عنوان «موجود» را که عام‌ترین مفاهیم برای امور حقیقی است در نظر بگیریم خواهیم دید که همهٔ موضوعات مسائل حقیقی در زیر چتر آن قرار می‌گیرد، و اگر آن را موضوع علمی قرار دهیم، شامل همهٔ مسائل علوم

---

۱. البته باید پوزیتویست‌ها را استثنا کرد؛ زیرا ایشان معتقدند که پژوهش علمی فقط در راه کشف چگونگی تحقّق پدیده‌ها انجام می‌گیرد نه در راه کشف چرایی آن‌ها و اصولاً مفاهیم علت و معلول و مانند آن‌ها را مفاهیمی متافیزیکی و غیر علمی به حساب می‌آورند.

حقیقی می‌شود، و این علم همان فلسفهٔ به اصطلاح قدیم است.

ولی مطرح کردن چنین علم جامع و فراگیری با اهداف تفکیک علوم، سازگار نیست و ناچار باید موضوعات محدودتری را در نظر بگیریم تا اهداف مزبور، تأمین شود. آموزشگران باستان، نخست دو دسته از مسائل نظری را که محورهای مشخصی دارند در نظر گرفته‌اند و یک دسته را به نام طبیعیات و دستهٔ دیگر را به نام ریاضیات نامیده‌اند و سپس هر یک را به علوم جزئی‌تری تقسیم کرده‌اند. دستهٔ سومی از مسائل نظری دربارهٔ «خدا» قابل طرح بوده که آن‌ها را به نام خداشناسی یا «معرفةالربوبیّه» نامگذاری نموده‌اند. ولی یک دسته از مسائل عقلی نظری باقی ماند که موضوع آن‌ها فراتر از موضوعات یادشده بود و اختصاصی به هیچ یک از موضوعات خاص نداشت.

گویا برای این مسائل، نام خاصّی را مناسب ندیدند و به مناسبت اینکه بعد از طبیعیات، مورد بحث قرار می‌گرفت آن‌ها را «مابعدالطبیعه» یا «متافیزیک» نامیدند. موقعیت این مسائل نسبت به سایر مسائل علوم نظری، همان موقعیتِ «سماع طبیعی» نسبت به علوم طبیعی است و همان گونه که موضوع آن «جسم مطلق» قرار داده شده موضوع مابعدالطبیعه را هم «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» قرار داده‌اند تا تنها مسائلی را که اختصاص به موضوعات علوم خاص ندارد در پیرامون آن مطرح نمایند هرچند همهٔ این مسائل، شامل همهٔ موجودات نشود.

بدین ترتیب علم خاصّی به نام «مابعدالطبیعه» یا «متافیزیک» به وجود آمد و بعداً به نام «علم کلّی» یا «فلسفهٔ اُولی» نیز نامیده شد.

چنان که قبلاً اشاره کردیم در عصر اسلامی مسائل متافیزیک با مسائل خداشناسی در هم ادغام شد و به نام «الهیّات بالمعنی الاعم» نامگذاری گردید. و گاهی به مناسبت، مسائل دیگری مانند مسائل معاد و اسباب سعادت ابدیِ انسان و حتی پاره‌ای از مسائل نبوت و امامت نیز به آن‌ها ضمیمه شد چنان که در الهیّات شفا، ملاحظه می‌شود. و اگر بنا باشد که همهٔ این مسائل به عنوان مسائل

اصلیِ یک علم، تلقی شود و بعضی از آن‌ها به صورت تطفّل و استطراد نباشد باید موضوع این علم را خیلی وسیع در نظر گرفت و شاید تعیین موضوع واحد برای چنین مسائل گوناگون، کار آسانی نباشد و به همین جهت تلاش‌های مختلفی برای تعیین موضوع و بیان اینکه همهٔ این محمولات، از عوارض ذاتیهٔ آن هستند انجام گرفته، گرچه چندان موفقیت‌آمیز نبوده است.

به هر حال، امر دایر است بین اینکه سایر مسائل نظری (غیر از طبیعیات و ریاضیات) به عنوان علم واحدی در نظر گرفته شود و با تکلّف، موضوع واحدی برای آن‌ها منظور گردد یا معیار و ملاک همبستگی و وحدت آن‌ها، وحدت هدف و غایت قرار داده شود و یا اینکه هر دسته از مسائل که موضوع مشخصی دارد علم خاصی تلقی گردد و از جمله مسائل کلیِ وجود، تحت عنوان «فلسفهٔ اُولی» مورد بحث واقع شود چنان که یکی از اصطلاحات خاصّ فلسفه هم همین است.

به نظر می‌رسد که این وجه، مناسب‌تر است و بنابراین، مسائل مختلفی را که در فلسفهٔ اسلامی تحت عنوان فلسفه و حکمت، مطرح می‌شود به صورت چند علم خاص، تلقی می‌کنیم[۱] و به دیگر سخن: سلسله‌ای از علوم فلسفی خواهیم داشت که همهٔ آن‌ها در روش تعقّلی شریک‌اند ولی فلسفه را به طور مطلق بر «فلسفهٔ اُولی» اطلاق خواهیم کرد و هدف اصلی این کتاب هم تبیین مسائل آن است ولی چون اثبات آن‌ها متوقف بر مسائل شناخت می‌باشد نخست مبحثِ شناخت‌شناسی را مطرح می‌کنیم سپس به بررسی مسائل هستی‌شناسی و متافیزیک می‌پردازیم.

تعریف فلسفه

بنابراین که فلسفه را مساوی با فلسفهٔ اُولی یا متافیزیک، و موضوع آن را «موجود مطلق» (نه مطلق موجود) بدانیم می‌توانیم آن را به این صورت تعریف

۱. این مطلب را می‌توان از بعضی از سخنان صدرالمتألّهین بخصوص در اوایل سفر سوم (الهیات بالمعنی الاخص) و سفر چهارم (علم‌النفس) از اسفار، استظهار کرد.

کنیم: علمی را که از احوال موجود مطلق، بحث می‌کند؛ یا علمی که از احوال کلّی وجود گفت‌وگو می‌کند؛ یا مجموعه قضایا و مسائلی که پیرامون موجود بما هو موجود، مطرح می‌شود.[۱]

برای فلسفه، ویژگی‌هایی ذکر شده که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

۱ـ روش اثبات مسائل آن، روش تعقلی است بر خلاف علوم تجربی و علوم نقلی. ولی این روش در منطق، خداشناسی، روان‌شناسی فلسفی، و بعضی از علوم دیگر مانند فلسفهٔ اخلاق و حتی در ریاضیات نیز به کار گرفته می‌شود بنابراین نمی‌توان آن را ویژهٔ «فلسفه اُولی» دانست.

۲ـ فلسفه متکفّل اثبات مبادی تصدیقیِ سایر علوم است و این یکی از وجوه نیاز سایر علوم به فلسفه می‌باشد و از این روی به نام «مادر علوم» نامیده می‌شود.

۳ـ در فلسفه، معیار بازشناسی امور حقیقی از امور وهمی و اعتباری به دست می‌آید و از این روی گاهی هدف اصلی فلسفه، شناختن امور حقیقی و تمییز آن‌ها از وهمیات و اعتباریات، شمرده می‌شود ولی بهتر آن است که آن را هدف شناخت‌شناسی بدانیم.

۴ـ ویژگی مفاهیم فلسفی این است که از راه حس و تجربه به دست نمی‌آید مانند مفاهیم علت و معلول، واجب و ممکن، مادّی و مجرّد. این مفاهیم اصطلاحاً معقولات ثانیهٔ فلسفی نامیده می‌شوند و توضیح آن‌ها در مبحث شناخت‌شناسی خواهد آمد.

با توجه به این ویژگی می‌توان دریافت که چرا مسائل فلسفی تنها با روش تعقّلی، قابل اثبات است و چرا قوانین فلسفی از راه تعمیم قوانین علوم تجربی به دست نمی‌آید.

---

۱. انتخاب واژهٔ «موجود» به جای «وجود» این مزیّت را دارد که با قول کسانی که قائل به «اصالت ماهیّت» هستند هم کاملاً سازگار است و پیش از آنکه اصالت وجود، اثبات شود مناسب‌تر این است که موضوع فلسفه چیزی قرار داده شود که با هر دو قول بسازد.

خلاصه

۱ـ مسائل یک علم عبارت است از قضایایی که موضوعات آن‌ها تحت عنوان جامعی (کلّ یا کلّی) مندرج می‌شوند، و موضوع علم عبارت است از همان عنوان جامع.

۲ـ ممکن است یک عنوان، موضوع علم عامی قرار گیرد و با اضافه کردن قیودی به آن، موضوعات علوم خاصّی در قلمرو آن علم عام، پدید آید و از جملهٔ این قیود، «قید اطلاق» است؛ مثلاً، «مطلق جسم» موضوع علم عام «طبیعی» و «جسم مطلق» موضوع «سماع طبیعی» و جسم‌های مقیّد، موضوعات سایر علوم خاص طبیعی را تشکیل می‌دهند.

۳ـ پیش از ورود در مباحث هر علمی لازم است موضوع آن علم شناخته شود و وجود آن اثبات گردد (اگر بدیهی نباشد) و همچنین لازم است اصولی که اثبات مسائل آن علم، متوقّف بر آن‌ها است شناخته شوند. و این همه را مبادی تصوّری و تصدیقی علم می‌نامند.

٤ـ کلی‌ترین مبادی علوم در فلسفهٔ اُولی مورد بحث قرار می‌گیرند.

۵ـ موضوع فلسفه به عنوان علم عامّی که شامل همهٔ علوم حقیقی می‌شود «مطلق موجود» است ولی موضوع فلسفه به معنای اخصّ (= متافیزیک) «موجود مطلق» است و مسائل آن قضایایی هستند که اختصاص به نوع خاصّی از موجودات ندارند.

٦ـ فلسفه به معنای اخص عبارت است از علمی که از احوال کلی وجود؛ و به عبارت دیگر: از احوال موجود بما هو موجود، بحث می‌کند.

۷ـ مفاهیم فلسفه از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی هستند که از راه حس و تجربهٔ حسّی به دست نمی‌آیند و از این روی مسائل آن با روش تجربی قابل اثبات نیستند و نمی‌توان قوانین فلسفی را از تعمیم قوانین علوم تجربی به دست آورد.

۸ـ در فلسفه، معیار بازشناسی حقایق از وهمیات و اعتباریات به دست می‌آید.

پرسش

۱ـ مسائل و موضوع علم را تعریف کنید.

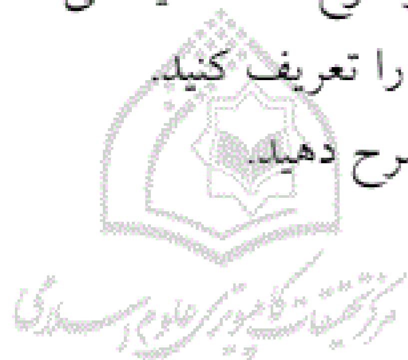
۲ـ فرق بین مطلق جسم و جسم مطلق چیست؟ و هر کدام از آن‌ها موضوع چه علمی است؟

۳ـ مبادی علوم چیست؟ و در کجا اثبات می‌شود؟

٤ـ موضوع و مسائل فلسفه به معنای اخص را بیان کنید و توضیح دهید که قید اطلاق چه نقشی را در موضوع فلسفه، ایفا می‌کند؟

۵ـ فلسفه به معنای اخص را تعریف کنید.

٦ـ ویژگی‌های فلسفه را شرح دهید.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس هفتم

موقعیّت فلسفه



شامل:

ماهیّت مسائل فلسفی

مبادی فلسفه

هدف فلسفه

ماهیّت مسائل فلسفی

در درس گذشته تعریفی برای فلسفه، ارائه شد و اجمالاً به دست آمد که این علم از احوال کلّی وجود، بحث می‌کند. ولی این مقدار، کافی نیست که به ماهیّت مسائل فلسفی پی ببریم. البته شناخت دقیق این مسائل هنگامی حاصل می‌شود که عملاً به بررسی تفصیلی آن‌ها بپردازیم. و طبعاً هر چه بیشتر در اعماق آن‌ها غور کنیم و احاطهٔ بیشتری پیدا نماییم حقیقت آن‌ها را بهتر درخواهیم یافت. ولی قبل از شروع هم اگر بتوانیم دورنمای روشن‌تری از آن‌ها داشته باشیم، بهتر می‌توانیم فواید فلسفه را درک کرده؛ با بصیرت و بینش بیشتر و با شوق و علاقهٔ افزون‌تری به آموختن آن اقدام کنیم.

برای این منظور، نخست با ذکر نمونه‌ای از مسائل دیگر علوم فلسفی شروع کرده به تفاوت آن‌ها با مسائل سایر علوم اشاره می‌کنیم آن‌گاه به بیان ماهیت فلسفهٔ نخستین و ویژگی‌های مسائل آن می‌پردازیم.

برای هر انسانی این سؤال اساسی و حیاتی، مطرح است که: آیا زندگی او با مرگ پایان می‌یابد و بعد از آن جز اجزا متلاشی‌شدهٔ بدنش، چیزی باقی نمی‌ماند یا پس از مرگ هم حیاتی خواهد داشت؟

روشن است که پاسخ این سؤال از عهدهٔ هیچ یک از علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی، گیاه‌شناسی، زیست‌شناسی و مانند آن‌ها برنمی‌آید چنان که محاسبات ریاضی و معادلات جبری هم پاسخی برای این سؤال ندارند. پس علم دیگری لازم است که با روش ویژهٔ خود به بررسی این مسأله و مانند آن بپردازد و

روشن کند که آیا انسان همین بدن مادّی است یا حقیقت نامحسوس دیگری به نام روح دارد؟ و به فرض وجود روح، آیا پس از مرگ، قابل بقا است یا نه؟

بدیهی است بررسی این‌گونه مسائل با روش علوم تجربی میسّر نیست، بلکه باید برای حل آن‌ها از روش تعقّلی بهره‌گیری شود و طبعاً علم دیگری می‌باید که چنین مسائل غیر تجربی را مورد بررسی قرار دهد و آن علم‌النفس یا روانشناسی فلسفی است.

همچنین مسائل دیگری از قبیل اراده و اختیار که اساس مسئولیت انسان را تشکیل می‌دهد باید در این علم، اثبات شود.

وجود چنین علمی و ارزش راه حل‌هایی که ارائه می‌دهد در گرو اثبات وجود عقل و ارزش شناخت‌های عقلانی است. پس باید علم دیگری نیز باشد که به بررسی انواع شناخت و ارزیابی آن‌ها بپردازد تا معلوم شود که ادراکات عقلی چیست؟ و چه ارزشی را می‌تواند داشته باشد؟ و چه مسائلی را می‌تواند حل کند؟ و آن نیز یکی دیگر از علوم فلسفی است که «شناخت‌شناسی» نامیده می‌شود.

در زمینهٔ علوم عملی مانند اخلاق و سیاست هم مسائل اساسی و مهمی وجود دارد که حل آن‌ها از عهدهٔ علوم تجربی برنمی‌آید و از جملهٔ آن‌ها شناختن حقیقت خیر و شرّ و خوب و بد اخلاقی و ملاک تعیین و تمییز افعال شایسته و ناشایسته است. بررسی این‌گونه مسائل هم نیازمند به علم یا علوم فلسفی خاصی است که آن‌ها هم به نوبهٔ خود نیازمند به «شناخت‌شناسی» خواهند بود.

با دقت بیشتر معلوم می‌شود که این مسائل با یکدیگر ارتباط دارند و مجموعاً با مسائل خداشناسی، بستگی پیدا می‌کنند؛ خدایی که روح و بدن انسان و همهٔ موجودات جهان را آفریده است؛ خدایی که جهان را با نظم خاصّی اداره می‌کند؛ خدایی که انسان را می‌میراند و بار دیگر برای پاداش و کیفر زنده می‌سازد؛ پاداش و کیفری که به کارهای خوب و بد، تعلّق می‌گیرد؛ کارهای خوب و بدی

که با اراده و اختیار، انجام گرفته باشد و... .

شناخت خدای متعال و صفات و افعال او سلسله مسائلی را تشکیل می‌دهد که در علم «خداشناسی» (الهیّات بالمعنی الاخص) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اما همهٔ این مسائل، مبتنی بر یک سلسله مسائل کلی‌تر و عمومی‌تری است، که قلمرو آن‌ها امور حسّی و مادّی را نیز در بر می‌گیرد، از این قبیل:

موجودات در پیدایش و بقا خودشان نیازمند به یکدیگرند و میان آن‌ها رابطهٔ فعل و انفعال، تأثیر و تأثّر و علّیت و معلولیت، برقرار است؛ همهٔ موجوداتی که در تیررس حس و تجربهٔ انسان قرار دارند زوال‌پذیرند ولی باید موجود دیگری باشد که امکان زوال نداشته باشد و بلکه به هیچ وجه عدم و نقص، راهی به سوی او نیابد؛ دایرهٔ هستی منحصر به موجودات مادّی و محسوس و همچنین منحصر به موجودات متغیّر و متحوّل و متحرّک نیست، بلکه انواع دیگری از موجودات هستند که این ویژگی‌ها را ندارند و نیازی به زمان و مکان هم نخواهند داشت.

بحث دربارهٔ اینکه آیا لازمهٔ هستی، تغیّر و تحوّل و زوال‌پذیری و وابستگی است یا نه، و به دیگر سخن: آیا موجود ثابت و زوال‌ناپذیر و مستقل و ناوابسته هم داریم یا نه، بحثی است که پاسخ مثبت آن به تقسیم موجود به مادّی و مجرّد، ثابت و متغیّر، واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و... می‌انجامد و تا این‌گونه مسائل، حل نشود و مثلاً وجود واجب و مجرّدات ثابت نشود علوم خداشناسی و روانشناسی فلسفی و مانند آن‌ها پایه و اساسی نخواهند داشت. و نه تنها اثبات این مسائل، محتاج به استدلالات عقلی است، بلکه اگر کسی بخواهد آن‌ها را ابطال کند، نیز ناگزیر است که روش تعقّلی را به کار گیرد؛ زیرا همان‌گونه که حسّ و تجربه به خودی خود توان اثبات این امور را ندارد توان نفی و ابطال آن‌ها را هم نخواهد داشت.

بدین ترتیب، روشن شد که برای انسان یک سلسله مسائل مهم و اصولی، مطرح است که هیچ یک از علوم خاص حتی علوم خاص فلسفی، پاسخ‌گوی آن‌ها نیستند و باید علم دیگری برای بررسی آن‌ها وجود داشته باشد و آن همان

متافیزیک یا علم کلی یا فلسفهٔ نخستین است که موضوع آن، اختصاصی به هیچ یک از انواع موجودات و ماهیّات متعیّن و مشخص ندارد و ناچار باید موضوع آن را کلی‌ترین مفاهیمی قرار داد که قابل صدق بر همهٔ امور حقیقی و عینی باشد و آن عنوان «موجود» است البته نه موجود از آن جهت که مثلاً «مادّی» است و نه از آن جهت که «مجرّد» است، بلکه از آن جهت که موجود است یعنی «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود». و چنین علمی جا دارد که «مادر علوم» نامیده شود.

مبادی فلسفه

در درس قبل گفته شد که پیش از پرداختن به حلّ مسائل هر علمی باید مبادی آن علم، مورد شناسایی قرار گیرند، اینک سؤالی مطرح می‌شود که: مبادی فلسفه چیست؟ و در چه علمی باید تبیین شود؟

پاسخ این است که شناخت مبادی تصوّری علوم یعنی شناخت مفهوم و ماهیّت موضوع علم و مفاهیم موضوعات مسائل آن، معمولاً در خود علم، حاصل می‌شود به این صورت که تعریف موضوع را در مقدمهٔ کتاب، و تعریف موضوعات جزئی مسائل را در مقدمهٔ هر مبحثی بیان می‌کنند. اما موضوع فلسفهٔ «موجود» و مفهوم آن بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. و از این روی فلسفه نیازی به این مبدأ تصوّری ندارد. و اما موضوعات مسائل آن مانند سایر علوم در صدر هر مبحثی تعریف می‌شود.

و اما مبادی تصدیقی علوم بر دو قسم است: یکی تصدیق به وجود موضوع، و دیگری اصولی که برای اثبات و تبیین مسائل علم از آن‌ها استفاده می‌شود. اما وجود موضوع فلسفه، احتیاج به اثبات ندارد؛ زیرا اصل هستی، بدیهی است و برای هیچ عاقلی، قابل انکار نیست و دست کم هر کسی به وجود خودش آگاه است و همین‌قدر کافی است که بداند مفهوم «موجود» مصداقی دارد آن‌گاه دربارهٔ سایر مصادیق به بحث و تحقیق بپردازد و بدین ترتیب مسئله‌ای برای فلسفه پدید

می‌آید که سوفیست‌ها و شکاکان و ایدآلیست‌ها از یک سو و دیگر فلاسفه از سوی دیگر در آن، اختلاف دارند.

و اما قسم دوم از مبادی تصدیقی یعنی اصولی که مبنای اثبات مسائل، قرار می‌گیرند نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی اصول نظری (= غیر بدیهی) که باید در علوم دیگری اثبات گردد و به نام «اصول موضوعه» نامیده می‌شود و چنان که قبلاً اشاره شد کلی‌ترین اصول موضوعه در فلسفهٔ اُولی اثبات می‌گردد یعنی پاره‌ای از مسائل فلسفه، اصول موضوعهٔ سایر علوم را اثبات می‌کنند. و خود فلسفهٔ اُولی اساساً نیازی به چنین اصول موضوعه‌ای ندارد هرچند ممکن است در دیگر علوم فلسفی مانند خداشناسی و روان‌شناسی فلسفی و فلسفهٔ اخلاق از اصولی استفاده شود که در فلسفهٔ نخستین یا دیگر علوم فلسفی و یا حتی در علوم تجربی، ثابت شده باشد.

دستهٔ دوم از اصول، قضایای بدیهی و بی‌نیاز از اثبات و تبیین است مانند قضیهٔ محال بودن تناقض. و مسائل فلسفهٔ اُولی فقط نیاز به چنین اصولی دارند ولی این اصول، احتیاجی به اثبات ندارند تا در علم دیگری اثبات شوند. بنابراین، فلسفهٔ نخستین، احتیاجی به هیچ علمی ندارد خواه علم تعقّلی باشد یا تجربی یا نقلی. و این یکی از ویژگی‌های مهمّ این علم می‌باشد. البته باید علم منطق و همچنین شناخت‌شناسی را استثناء کرد نظر به اینکه استدلال برای اثبات مسائل فلسفی بر اساس اصول منطقی، انجام می‌گیرد و نیز مبتنی بر این اصل است که حقایق فلسفی، قابل شناخت عقلانی می‌باشد یعنی وجود عقل و توان آن بر حلّ مسائل فلسفی، مفروغٌ عنه است. ولی می‌توان گفت آنچه مورد نیاز اساسی فلسفه است همان اصول بدیهی منطق و شناخت‌شناسی است که در واقع نمی‌توان آن‌ها را «مسائل» و محتاج به اثبات به شمار آورد و بیاناتی که دربارهٔ آن‌ها می‌شود در حقیقت بیانات تنبیهی است. توضیح بیشتر این مطلب در درس یازدهم خواهد آمد.

هدف فلسفه

هدف نزدیک و غایت قریب و بی‌واسطهٔ هر علمی آگاهی انسان از مسائلی است که در آن علم، مطرح می‌شود، و سیراب کردن عطشی است، که بشر بالفطره نسبت به فهمیدن و دانستن حقایق دارد؛ زیرا یکی از غرایز اصیل انسان غریزهٔ حقیقت‌جویی یا حسّ کنجکاوی سیری‌ناپذیر و مرزناشناس است و ارضا این غریزه یکی از نیازهای روانی وی را برطرف می‌کند، هرچند این غریزه در همهٔ افراد به طور یکسان، بیدار و فعّال نیست ولی در هیچ فردی هم کاملاً خفته و بی‌اثر نمی‌باشد.

ولی معمولاً هر علمی فواید و نتایجی دارد که مع‌الواسطه بر آن، مترتّب می‌شود و به نحوی در زندگی مادّی و معنوی و ارضا سایر خواست‌های طبیعی و فطری انسان، اثر می‌گذارد؛ مثلاً، علوم طبیعی زمینه را برای بهره‌برداری بیشتر از طبیعت و بهزیستی مادّی، فراهم می‌کنند و با یک واسطه با زندگی طبیعی و حیوانی انسان، مربوط می‌شوند، و علوم ریاضی با دو واسطه ما را به این هدف می‌رسانند. هرچند ممکن است به نحو دیگری در زندگی معنوی و بُعد انسانی بشر هم اثر بگذارند و آن هنگامی است که با شناخت‌های فلسفی و الهی و توجّهات قلبی و عرفانی، توأم شوند و پدیده‌های طبیعت را به صورت آثار قدرت و عظمت و حکمت و رحمت الهی، ارائه دهند.

رابطهٔ علوم فلسفی با بُعد معنوی و انسانیِ بشر نزدیک‌تر از رابطهٔ علوم طبیعی است و چنان که اشاره کردیم علوم طبیعی هم به کمک علوم فلسفی با بُعد انسان، ارتباط می‌یابند. این رابطه بیش از همه در خداشناسی و سپس در روانشناسیِ فلسفی و فلسفهٔ اخلاق، تجلّی می‌کند؛ زیرا فلسفهٔ الهی است که ما را با خدای متعال آشنا می‌کند و ما را از صفات جمال و جلال وی آگاه می‌سازد و زمینهٔ ارتباط ما را با منبع علم و قدرت و جمال بی‌نهایت، فراهم می‌نماید. و علم‌النفس فلسفی است که شناخت روح و صفات و ویژگی‌های آن را میسّر

می‌کند و ما را از جوهر انسانیّت، آگاه می‌سازد و بینش ما را نسبت به حقیقت خودمان وسعت می‌بخشد و به فراسوی طبیعت و ماورای مرزهای محدود زمان و مکان، رهنمون می‌گردد و به ما می‌فهماند که زندگی انسان، محدود و محصور در چارچوبهٔ تنگ و تاریک زندگی مادّی و دنیوی نیست. و فلسفهٔ اخلاق و علم اخلاق است که راه‌های کلّی آراستن و پیراستن روح و دل، و کسب و سعادت ابدی و کمال نهایی را نشان می‌دهد.

اما چنان که قبلاً اشاره کردیم به دست آوردن همهٔ این معارف ارزنده و جانشین‌ناپذیر، در گرو حلّ مسائل شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی است. پس فلسفهٔ اُولی کلید گنج‌های شایگان و پایان‌ناپذیری است که خوشبختی و بهره‌مندی جاودانی را نوید می‌دهد، و ریشهٔ پربرکت «شجرهٔ طیّبه»ای است که انواع فضایل عقلی و روحی و کمالات بی‌کران معنوی و الهی را به بار می‌آورد و بزرگ‌ترین نقش را در فراهم کردن زمینهٔ تکامل و تعالی انسان، ایفا می‌نماید.

افزون بر این، فلسفه کمک شایانی به طرد وساوس شیطانی و ردّ مکتب‌های مادّی و الحادی، انجام می‌دهد و شخص را در برابر کژاندیشی‌ها و لغزش‌ها و انحرافات فکری، مصون می‌دارد و او را در میدان نبرد عقیدتی به سلاح شکست‌ناپذیری، مسلّح می‌سازد و به وی توان دفاع از بینش‌ها و گرایش‌های صحیح و حمله و هجوم بر افکار باطل و نادرست می‌بخشد.

بنابراین، فلسفه علاوه بر نقش اثباتی و سازندهٔ بی‌نظیر، دارای نقش دفاعی و تهاجمی بی‌بدیلی نیز هست و در گسترش فرهنگ اسلامی و ویرانی فرهنگ‌های ضد اسلامی، فوق‌العاده مؤثر می‌باشد.



۱ـ برای هر انسان آگاهی یک سلسله مسائل اصولی و بنیادی، مطرح است که علوم طبیعی و ریاضی، پاسخگوی آن‌ها نیستند و تنها علوم فلسفی عهده‌دار حلّ و تبیین آن‌ها می‌باشند.

۲ـ علوم فلسفی به نوبهٔ خود متّکی بر شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی بوده حلّ نهایی و ریشه‌ای مسائل خود را مدیون فلسفه و متافیزیک هستند.

۳ـ موضوع فلسفهٔ اُولی هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقّق خارجی، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف و اثبات است.

٤ـ مبادی تصدیقی فلسفه را فقط بدیهیات اولیه، تشکیل می‌دهند که آن‌ها هم نیازی به اثبات ندارند.

۵ـ بنابراین، فلسفهٔ نخستین یا متافیزیک، تنها علمی است که مبادی خود را مدیون هیچ علم دیگری نیست، بلکه سایر علوم‌اند که برای اثبات مبادی تصدیقی، نیازمند به آن می‌باشند. و از این روی به‌جا است که آن را «مادر علوم» بنامیم.

٦ـ هدف نزدیک هر علمی، ارضا خواست حقیقت‌جویی انسان در محدودهٔ مسائل همان علوم است ولی هر علمی می‌تواند به نحوی در شئون مادّی و معنوی انسان، مؤثّر باشد و هدف‌های با واسطهٔ دیگری را نیز داشته باشد.

۷ـ علوم طبیعی، نقش مهمّی را در بهزیستی مادّیِ انسان، ایفا می‌کنند و علوم ریاضی، وسیله‌ای برای پیشرفت و تکامل آن‌ها به شمار می‌روند و با کمک علوم الهی می‌توانند در بُعد معنویِ انسان نیز مؤثّر باشند.

۸ـ رابطهٔ علوم فلسفی با بُعد معنوی انسان، نزدیک‌تر است ولی همهٔ آن‌ها نیازمند به فلسفهٔ اُولی هستند. از این روی مابعدالطبیعه را می‌توان کلید تکاملات معنوی و سعادت جاودانی بشر به حساب آورد.

پرسش

۱ـ جایگاه فلسفه را در خانوادهٔ علوم شرح دهید.

۲ـ مبادی فلسفه چیست؟ و در چه علمی بیان می‌شود؟

۳ـ فواید علوم فلسفی و به ویژه فلسفهٔ اُولی را بیان کنید.



درس هشتم

روش تحقیق در فلسفه



شامل:

ارزیابی روش تعقّلی
تمثیل و استقرا و قیاس
روش تعقّلی و روش تجربی
نتیجه‌گیری
قلمرو روش تعقّلی و روش تجربی

ارزیابی روش تعقّلی

در درس‌های گذشته مکرّراً گفته شد که مسائل فلسفی را باید با روش تعقّلی، مورد بررسی قرار داد و روش تجربی در این زمینه، کارآیی ندارد. ولی کسانی که کمابیش تحت تأثیر اندیشه‌های پوزیتویستی واقع شده‌اند چنین می‌پندارند که این ویژگی، مایهٔ نقص و کم‌بهایی اندیشه‌های فلسفی می‌شود به گمان اینکه روش تجربی تنها روش علمی و یقین‌آور است و با روش تعقّلی به هیچ نتیجهٔ قطعی نمی‌توان رسید.

بر این اساس، بعضی فلسفه را «دوران کودکی علوم» پنداشته‌اند و وظیفهٔ آن را ارائهٔ فرضیه‌هایی برای حلّ مشکلات علمی قلمداد کرده‌اند[1] و حتی کارل یاسپرس فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی می‌نویسد: «فلسفه، دانش قطعی به دست نمی‌دهد. و به محض اینکه شناختی با دلایل قطعی نزد همه مسلّم گشت و مقبول افتاد دیگر آن شناخت معرفتی فلسفی محسوب نمی‌گردد، بلکه فی‌الحال به معرفت علمی، تبدیل می‌یابد».[2]

بعضی دیگر از افرادی که مرعوب پیشرفت‌های علمی و صنعتی غرب شده‌اند چنین استدلال می‌کنند که دانشمندان مغرب‌زمین، هنگامی به پیشرفت‌های علمیِ چشمگیر و روزافزون نائل شدند که روش قیاسی و تعقّلی را رها کردند و روش استقرائی و تجربی را به کار گرفتند و مخصوصاً از زمانی که فرانسیس بیکن بر

---

۱. ر.ک: فلسفه چیست، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، ص ۲۱.

۲. ر.ک: درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر اسدالله مبشّری، ص ۱۸.

روش تجربی، تأکید کرد این سیر تکاملی، شتاب گرفت. و این بهترین دلیل بر برتری روش تجربی بر روش تعقّلی است.

متأسفانه بعضی از نواندیشان و تقلیدپیشگان مسلمان هم که این استدلال را باور کرده‌اند در صدد برآمده‌اند که مدال افتخار آن را به سینهٔ دانشمندان اسلامی نصب کنند که گویا با الهام گرفتن از قرآن کریم به مقابله و معارضه با فرهنگ یونانی پرداختند و روش استقرائی و تجربی را جایگزین روش قیاسی و تعقّلی نمودند و بعدها نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپا موجب بیداری دانشمندان غربی و آگاهی از این روش پیروزی‌آفرین گردید.

این توهّمات، کار را به آنجا کشانیده که بعضی از ناآگاهان چنین پنداشته‌اند که روش تحقیقی که قرآن کریم برای حلّ همهٔ مسائل، ارائه می‌دهد همان روش تجربی و تحقّقی (= پوزیتویستی) است و حتی مسائل خداشناسی و فقه و اخلاق را هم باید با همین روش، بررسی کرد!

البته از کسانی که چشم خود را فقط به داده‌های حسّی، دوخته و از ماورای ادراکات حسّی بسته‌اند و در واقع، منکر نیروی تعقّل و ادراکات عقلی شده‌اند و مفاهیم عقلی و متافیزیکی را پوچ و بی‌معنی(!) می‌شمرند جای تعجبی نیست که جایگاهی برای فلسفه در میان علوم انسانی، قائل نباشند و تنها نقش آن را توضیح پاره‌ای از اصطلاحات رایج در زبان‌ها بدانند و منزلت آن را تا حدّ «زبان‌شناسی» تنزّل دهند، و یا وظیفهٔ آن را ارائهٔ فرضیه‌هایی برای حل مسائل علوم، معرفی کنند ولی بسیار جای تأسف است که کسانی به نام مسلمان و آشنا با قرآن چنین انحرافات و انحطاط‌های فکری را به قرآن کریم نسبت دهند و آن را مایهٔ افتخار اسلام و دانشمندان مسلمان قلمداد کنند.

ما در اینجا قصد نقادی اندیشه‌های پوزیتویستی که اساس این پندارها را تشکیل می‌دهند نداریم و در بحث‌های تطبیقی کمابیش به آن پرداخته‌ایم،[1] ولی

---

۱. ر.ک: ایدئولوژی تطبیقی، درس نهم و شانزدهم.

لازم می‌دانیم توضیحی پیرامون روش تعقّلی و روش تجربی بدهیم تا بی‌مایگی سخنانی که در این زمینه گفته شده آشکار شود.

تمثیل و استقراء و قیاس

تلاش برای کشف مجهولی با استفاده از معلوم دیگر به سه صورت انجام می‌گیرد:

۱ـ سیر از جزئی به جزئی دیگر. یعنی دو موضوعی که مشابه یکدیگرند و حکم یکی از آن‌ها معلوم است همان حکم را برای دیگران اثبات کنیم به استناد شباهتی که میان دو موضوع، وجود دارد. چنان که اگر دو نفر شبیه هم باشند و یکی از ایشان با هوش باشد بگوییم آن دیگری هم با هوش است. این کار را به اصطلاح منطقی «تمثیل» و به اصطلاح فقهی «قیاس» می‌گویند؛ بدیهی است که صِرف مشابهت دو موضوع، موجب یقین به اشتراک حکم آن‌ها نمی‌شود و از این روی، تمثیل مفید یقین نیست و ارزش علمی ندارد.

۲ـ سیر از جزئی به کلی. یعنی با بررسی افراد یک ماهیّت و یافتن خاصیت مشترکی بین آن‌ها حکم کنیم که خاصیت مزبور برای آن ماهیت، ثابت و در همهٔ افراد آن، تحقّق دارد. این کار را در اصطلاح منطق «استقراء» می‌نامند و آن را بر دو قسم، تقسیم می‌کنند: استقراء تام، و استقراء ناقص.

فرض استقراء تام در جایی است که همهٔ افراد موضوع، بررسی و خاصیت مشترک در همهٔ آن‌ها دیده شده باشد. و روشن است که چنین کاری عملاً میسَّر نیست؛ زیرا اگر همهٔ افراد هم‌زمانِ یک ماهیت هم قابل بررسی باشند هیچ گاه نمی‌توان افراد گذشته و آیندهٔ آن را مورد تحقیق قرار داد و دست کم چنین احتمالی باقی خواهد ماند که در گذشته یا آینده نیز افرادی برای این ماهیت به وجود آمده باشد یا به وجود بیاید.

استقراء ناقص این است که افراد بسیاری از یک ماهیّت، مورد مشاهده قرار گیرد و خاصیت مشترک بین آن‌ها به همهٔ افراد ماهیّت، نسبت داده شود. ولی

چنین سیر فکری موجب یقین نخواهد شد؛ زیرا همواره چنین احتمالی (هر قدر هم ضعیف باشد) وجود دارد که بعضی از افرادی که مورد بررسی قرار نگرفته‌اند دارای این خاصیت نباشند.

بنابراین، از استقراء هم نمی‌شود عملاً نتیجهٔ یقینی و غیر قابل تردید گرفت.

۳ـ سیر از کلی به جزئی. یعنی نخست، محمولی برای یک موضوع کلی، ثابت شود و بر اساس آن، حکم جزئیات موضوع، معلوم گردد. چنین سیر فکری که در منطق «قیاس» نامیده می‌شود با شرایطی مفید یقین می‌باشد یعنی در صورتی که مقدمات آن یقینی باشند و قیاس هم به شکل صحیح تنظیم شده باشد. منطقیین بخش مهمی از منطق کلاسیک را به بیان شرایط مادّه و صورت قیاس یقینی (برهان) اختصاص داده‌اند.

دربارهٔ قیاس، اِشکال معروفی هست که اگر حکم به طور کلّی معلوم باشد ثبوت آن برای همهٔ افراد موضوع هم معلوم خواهد بود و دیگر نیازی به تشکیل قیاس نیست. و علما منطق پاسخ داده‌اند که حکم در «کبری» به طور اجمال، معلوم است و در «نتیجه» به طور تفصیل، معلوم می‌شود.[1] و تأمّل در مسائل ریاضی و راه حل‌های آن‌ها نشان می‌دهد که قیاس تا چه اندازه کارآیی دارد؛ زیرا روش ریاضیات، روش قیاسی است و اگر این روش، کارآیی نداشت هیچ مسئلهٔ ریاضی بر اساس قواعد ریاضیات، قابل حل نبود.

نکته‌ای که لازم است در اینجا خاطرنشان کنیم این است که در تمثیل و استقرا هم یکی قیاس ضمنی وجود دارد، نهایت این است که این قیاس در تمثیل و استقرا ناقص، برهانی نیست و از این جهت آن‌ها مفید یقین نیستند و اگر چنین قیاس ضمنی نبود، هیچ استنتاجی هرچند به طور ظنّی، صورت نمی‌گرفت. قیاس ضمنیِ تمثیل این است: «این حکم برای احدالمتشابهین ثابت است، و هر حکمی

---

۱. برای توضیح بیشتر به کتب مفصل منطق و به کتاب «آشنایی با علوم اسلامی ـ منطق و فلسفه» نوشتهٔ استاد شهید مطهری مراجعه کنید.

که برای أحدالمتشابهین ثابت باشد برای دیگری هم ثابت خواهد بود» و چنان که ملاحظه می‌شود کبرای این قیاس، یقینی نیست. نظیر این قیاس ظنّی در استقرا ناقص هم وجود دارد یعنی چنین کبرایی در آن نهفته است که «هر حکمی برای افراد بسیار از ماهیّتی ثابت باشد برای همهٔ افراد آن ثابت خواهد بود». حتی اگر استقرا را از راه حساب احتمالات هم معتبر بدانیم باز هم نیازمند به قیاسی خواهد بود همچنین قضایای تجربی برای اینکه به صورت قضایای کلی درآیند نیازمند به قیاسی هستند که در کتب منطق، توضیح داده شده است.

حاصل آنکه استدلال برای یک مسئله همیشه به صورت سیر از کلی به جزئی است نهایت این است که این سیر فکری گاهی با صراحت و روشنی انجام می‌گیرد مانند قیاس منطقی، و گاهی به طور ضمنی مانند تمثیل و استقراء؛ و گاهی مفید یقین است مانند قیاس برهانی و استقراء تام، و گاهی یقین‌آور نیست مانند قیاسات جدلی و خطابی، و تمثیل و استقراء ناقص.

روش تعقّلی و روش تجربی

چنان که اشاره شد قیاس هنگامی یقین‌آور است که علاوه بر داشتن شکل صحیح و واجد شرایط منطقی، هر یک از مقدمات آن هم یقینی باشد. و قضایای یقینی اگر خودشان بدیهی نباشند، ناگزیر باید منتهی به بدیهیات شوند یعنی از قضایایی استنتاج شده باشند که نیازی به استدلال ندارند.

منطقیّین، بدیهیات را به دو دستهٔ کلی تقسیم کرده‌اند: بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه. و یکی از اقسام بدیهیّات ثانویه را «مجرّبات» می‌دانند یعنی قضایایی که از راه تجربه به دست آمده است. طبق نظر ایشان، تجربه، روشی در مقابل روش قیاسی نیست و علاوه بر اینکه خودش مشتمل بر قیاسی است می‌تواند یکی از مقدّمات قیاس دیگر را تشکیل دهد. بنابراین، نه مرادف قرار دادن استقرا و تجربه، صحیح است و نه مقابل قرار دادن تجربه با قیاس!

البته تجربه، اصطلاحات متعدّد دیگری دارد که در اینجا مجال توضیح آن‌ها

نیست. و اما مقابل قرار دادن روش تجربی با روش تعقّلی، مبنی بر این است که روش تعقّلی را مخصوص قیاسی بدانیم که از مقدمات عقلی محض، تشکیل می‌یابد مقدماتی که یا از بدیهیات اولیه است یا منتهی به آن‌ها می‌شود (نه به تجربیات) مانند همهٔ قیاس‌های برهانی که در فلسفهٔ اُولی و ریاضیات و بسیاری از مسائل علوم فلسفی به کار گرفته می‌شود. و فرق آن با روش تجربی به این نیست که در یکی از قیاس، استفاده می‌شود و در دیگری از استقرا، بلکه فرق آن‌ها به این است که تکیه‌گاه روش تعقّلی فقط بدیهیات اولیه است، ولی تکیه‌گاه روش تجربی، مقدمات تجربی است که از بدیهیات ثانویه شمرده می‌شود. و این نه تنها موجب نقصی برای روش تعقّلی نیست، بلکه بزرگ‌ترین امتیاز آن به شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

با توجه به نکاتی که در اینجا به طور اجمال و اختصار، ذکر شد روشن می‌شود که سخنان نقل‌شده تا چه اندازه بی‌مایه و دور از حقیقت است، زیرا:

اولاً: مرادف قرار دادن تجربه و استقرا، صحیح نیست.

ثانیاً: مقابل قرار دادن روش تجربی با روش قیاسی، نادرست است.

ثالثاً: نه استقرا، مستغنی از قیاس است و نه تجربه.

رابعاً: روش تعقّلی و روش تجربی هر دو در قیاسی بودن شریک‌اند و امتیاز روش تعقّلی به این است که تکیه‌گاه آن، بدیهیات اولیه است که بر خلاف روش تجربی که تکیه‌گاهش تجربیات می‌باشد یعنی مقدّماتی که ارزش آن‌ها هیچ گاه به پایهٔ ارزش بدیهیات اولیه نمی‌رسد.

یادآور می‌شویم که این مطالب نیاز به توضیحات و تحقیقات بیشتری دارد و بعضی از مبانی منطق کلاسیک، قابل مناقشه می‌باشد و ما در اینجا به اندازهٔ ضرورت و برای رفع پاره‌ای از توهّمات، اشاره‌ای به مطالب مورد حاجت کردیم.

قلمرو روش تعقّلی و روش تجربی

روش تعقّلی با وجود مزیّتی که بر روش تجربی دارد در همهٔ علوم، کارآیی ندارد چنان که روش تجربی هم قلمرو خاص خود را دارد و در فلسفه و ریاضیات، کاربردی ندارد.

البته این مرزبندی میان قلمرو روش‌ها یک امر قراردادی نیست، بلکه مقتضای طبیعت مسائل علوم است. نوع مسائل علوم طبیعی اقتضا دارد که برای حل آن‌ها از روش تجربی و از مقدّماتی که از راه تجربهٔ حسّی به دست می‌آید استفاده شود؛ زیرا مفاهیمی که در این علوم به کار می‌رود و موضوع و محمول قضایای آن‌ها را تشکیل می‌دهد مفاهیمی است که از محسوسات گرفته می‌شود و طبعاً اثبات آن‌ها هم نیاز به تجارب حسّی دارد.

مثلاً، هر فیلسوفی هر قدر به مغز خود فشار بیاورد نمی‌تواند با تحلیلات عقلی و فلسفی، کشف کند که اجسام از ملکول‌ها و اتم‌ها تشکیل شده‌اند و ترکیب کردن چه عناصری موجب پیدایش چه مواد شیمیایی می‌شود و چه خواصّی بر آن‌ها مترتّب می‌گردد، یا موجودات زنده از چه موادّی تشکیل یافته‌اند و حیات آن‌ها در گرو چه شرایط مادّی است، و چه چیزهایی موجب بیماری حیوان و انسان می‌شود و امراض گوناگون چه وسایلی معالجه و درمان می‌گردد، پس این‌گونه مسائل و هزاران مسئله مانند آن‌ها را تنها با روش تجربی می‌توان حل کرد.

از سوی دیگر مسائلی که مربوط به مجرّدات و امور غیر مادّی است هرگز با تجربیات حسّی حلّ نمی‌شود و حتی نفی آن‌ها هم از علوم تجربی، ساخته نیست؛ مثلاً، با کدام تجربهٔ حسّی و در کدام آزمایشگاهی و به وسیلهٔ کدام ابزار علمی می‌توان روح و مجرّدات را کشف یا نبودن آن را اثبات کرد؟ و بالاتر، قضایای فلسفهٔ اُولی است که از معقولات ثانیهٔ فلسفی تشکیل یافته، یعنی از مفاهیمی که با کند و کاوهای ذهنی و تحلیلات عقلی به دست می‌آید و اثبات و نفی ارتباط و اتّحاد آن‌ها هم تنها به وسیلهٔ عقل، امکان‌پذیر است. پس این‌گونه

مسائل را باید با روش تعقّلی و با اتّکا به بدیهیات عقلی، حل کرد.

و از اینجا بی‌مایگی سخن کسانی روشن می‌شود که بین قلمرو روش‌های تعقّلی و تجربی، خلط می‌کنند و می‌کوشند که برتری روش تجربی را بر روش تعقّلی، اثبات نمایند و چنین می‌پندارند که فلاسفهٔ قدیم تنها روش تعقّلی را به کار می‌گرفته‌اند و از این روی چندان موفقیّتی در اکتشافات علمی نداشته‌اند. در صورتی که پیشینیان هم در علوم طبیعی از روش تجربی، استفاده می‌کرده‌اند و از جمله ارسطو به کمک اسکندر مقدونی باغ بزرگی در آتن تهیه کرده و به پرورش انواع نباتات و حیوانات پرداخته بود و شخصاً حالات و خواصِ آن‌ها را مورد مشاهده و تجربه قرار می‌داد. و پیشرفت سریع دانشمندان جدید را باید مرهون کشف ابزارهای علمی جدید و اهتمام ایشان به مسائل طبیعی و مادّی و تمرکز فکر و اندیشهٔ ایشان در اکتشاف و اختراع دانست نه در اِعراض از روش تعقّلی و جایگزین ساختن روش تجربی.

ناگفته نماند که فلاسفهٔ باستان در مواردی که وسایل و ابزار تجربه برای حل مسألهٔ مطلوبشان کافی نبوده می‌کوشیده‌اند که با طرح فرضیه‌هایی این کمبود را جبران کنند و احیاناً برای تأیید یا تبیین آن فرضیه‌ها از روش تعقّلی استمداد می‌کرده‌اند. ولی این کار، معلول خامیِ اندیشهٔ فلسفی و نارسایی ابزارهای تجربی بوده نه نشانهٔ بی‌اعتنایی به روش تجربی و کم بها دادن به آن، و نه دلیل اینکه وظیفهٔ فلسفه، ارائه فرضیات است و وظیفهٔ علم، اثبات آن‌ها با روش علمی. و اصولاً در آن عصر، مرزی بین علم و فلسفه وجود نداشته و همهٔ علوم تجربی هم اجزائی از فلسفه به شمار می‌رفته است.

خلاصه

۱ـ بعضی از کسانی که تحت تأثیر اندیشه‌های پوزیتویستی واقع شده‌اند چنین پنداشته‌اند که تنها روش علمی و یقین‌آور، روش تجربی است و چون این روش در فلسفه، کارآیی ندارد از این روی مسائل فلسفی، قابل حلّ علمی و یقینی نخواهد بود.

۲ـ بعضی از نواندیشان مسلمان نیز به پیروی از آنان بر اهمیت روش تجربی، تأکید کرده و آن را به قرآن و اسلام نسبت داده‌اند و حتی راه اثبات مسائل دینی اعم از اعتقادی و عملی را روش تجربی قلمداد کرده‌اند.

۳ـ تلاش برای کشف مجهول به سه صورت انجام می‌گیرد: سیر از جزئی به جزئی (تمثیل) و سیر از جزئی به کلی (استقراء) سیر از کلی به جزئی (قیاس) ولی راه اول و دوم نیز متضمن قیاس است و در واقع، بدون سیر از کلی به جزئی هیچ استنتاجی انجام نمی‌گیرد.

٤ـ در صورتی که مواد (مقدمات) قیاس، یقینی باشد و به شکل صحیحی، هم تنظیم شود مفید یقین خواهد بود و به نام «برهان» نامیده می‌شود.

۵ـ مقدمات برهان یا باید از بدیهیات باشد و یا به وسیلهٔ برهان دیگری از بدیهیّات، استنتاج شود.

٦ـ منطقیین، بدیهیات را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: بدیهیات اولیه و ثانویه، و دستهٔ دوم را شامل تجربیات هم دانسته‌اند.

۷ـ قضایای تجربی متضمن قیاسی هستند و می‌توانند مقدمه‌ای برای قیاس دیگر واقع شوند. بنابراین نه تجربه مستغنی از قیاس است و نه روشی در برابر روش قیاسی.

۸ـ روش قیاسی را می‌توان به دو قسم تعقّلی و تجربی تقسیم کرد که تکیه‌گاه قسم اول، بدیهیات اولیه است و تکیه‌گاه قسم دوم تجربیات که یکی از اقسام بدیهیات ثانویه به شمار می‌آید.

۹ـ ارزش مقدمات تجربی هیچ گاه به پایهٔ بدیهیّات اولیه نمی‌رسد. بنابراین نه تنها رجحانی بر روش تعقّلی ندارد، بلکه در سطحی نازل‌تر از آن قرار خواهد گرفت.

۱۰ـ روش تعقّلی با وجود مزیّتی که بر روش تجربی دارد در علوم طبیعی کارآیی ندارد چنان که روش تجربی در فلسفه کاربردی نخواهد داشت.

پرسش

۱ـ سیر اندیشه برای کشف مجهول به چند صورت انجام می‌گیرد؟ و کدام یک ارزشمندتر است؟

۲ـ آیا هیچ راهی برای کشف مجهول وجود دارد که بی‌نیاز از قیاس و سیر از کلی به جزئی باشد؟

۳ـ استقراء و تجربه چیست؟ و آیا می‌توان آن‌ها را مساوی یکدیگر قرار داد؟

٤ـ آیا روش تجربی را می‌توان در برابر روش قیاسی قرار داد؟

۵ـ فرق اساسی بین روش تعقّلی و روش تجربی چیست؟ و کدام یک برتر است؟





درس نهم

رابطه میان فلسفه و علوم



شامل:

ارتباط علوم با یکدیگر

کمک‌های فلسفه به علوم

کمک‌های علوم به فلسفه

رابطهٔ فلسفه با عرفان

کمک‌های فلسفه به عرفان

کمک‌های عرفان به فلسفه

ارتباط علوم با یکدیگر

علوم به معنای مجموعه‌هایی از مسائل متناسب، هرچند با معیارهـای مختلفـی از قبیل موضوعات، اهداف و روش‌های تحقیق از یکدیگر جدا و متمایز می‌شوند ولی در عین حال، ارتباطاتی میـان آن‌هـا وجـود دارد و هـر کـدام مـی‌تواننـد تـا حدودی به حل مسائل علم دیگر، کمک کنند و چنان کـه قـبلاً اشـاره شـد غالبـاً اصول موضوعهٔ هر علمی در علم دیگر، بیان می‌شود و بهترین نمونهٔ بهـره‌گیـریِ علمی از علم دیگر را در میان ریاضیّات و فیزیک می‌توان یافت.

ارتباط علوم فلسفی با یکدیگر نیز روشن است و بهترین نمونهٔ آن را در رابطهٔ اخلاق با روانشناسی فلسفی می‌توان یافت؛ زیـرا یکـی از اصـول موضـوعهٔ علـم اخلاق، اراده داشتن و مختار بودن انسان است که بدون آن، خوب و بد اخلاقی و ستایش و نکوهش و کیفر و پاداشی معنی نخواهد داشت. و ایـن اصـل موضـوع باید در علم‌النفس فلسفی که از ویژگی‌هـای روح انـسان بـا روش تعقّلـی بحـث می‌کند اثبات شود.

در میان علوم طبیعی و علوم فلسفی هم کمابیش ارتباطاتی برقـرار اسـت و در براهینی که برای اثبات بعضی از مسائل علوم فلسفی اقامـه مـی‌شـود مـی‌تـوان از مقدماتی استفاده کرد که در علوم تجربی اثبات شده اسـت؛ مـثلاً، در روانـشناسی تجربی اثبات می‌شود که گاهی با وجود شرایط فیزیکی و فیزیولوژیکیِ لازم برای دیدن و شنیدن، این ادراکات تحقّق نمی‌یابد. و شاید برای همـهٔ مـا اتفـاق افتـاده باشد که با دوستی برخورد کرده باشیم و در اثر تمرکز ذهن در یک موضـوعی او

را ندیده باشیم، یا صداهایی پردهٔ گوشمان را مرتعش کرده باشد و آن‌ها را نشنیده باشیم. این مطلب را می‌توان به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات یکی از مسائل علم‌النفس فلسفی مورد استفاده قرار داد و نتیجه گرفت که ادراک از سنخ فعل و انفعالات مادّی نیست وگرنه همیشه با وجود شرایط مادّی آن، تحقّق می‌یافت.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا میان فلسفه (= متافیزیک) و سایر علوم و معارف هم، چنین ارتباطاتی وجود دارد یا میان آن‌ها دیوار نفوذناپذیری کشیده شده و اصلاً ارتباطی بین آن‌ها وجود ندارد؟

در پاسخ باید گفت: میان فلسفه و سایر علوم نیز ارتباطاتی برقرار است و هرچند فلسفه، نیازی به سایر علوم ندارد و حتی محتاج به اصول موضوعه‌ای که در سایر علوم، اثبات شود نیست ولی از یک طرف کمک‌هایی به دیگر علوم می‌کند و نیازهای بنیادی آن‌ها را برطرف می‌سازد و از سوی دیگر به یک معنی بهره‌هایی از علوم دیگر می‌گیرد.

اینک به طور اختصار، رابطهٔ متقابل فلسفه و علوم را در دو بخش، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

کمک‌های فلسفه به علوم

کمک‌های بنیادی فلسفه (= متافیزیک) به علوم دیگر اعمّ از فلسفی و غیر فلسفی، در تبیین مبادی تصدیقی آن‌ها، یعنی اثبات موضوعات غیر بدیهی و اثبات کلی‌ترین اصول موضوعه، خلاصه می‌شود:

الف) اثبات موضوع علم. دانستیم که محور مسائل هر علمی را موضوع جامع بین موضوعات مسائل آن علم، تشکیل می‌دهد و هنگامی که وجود چنین موضوعی بدیهی نباشد احتیاج به اثبات خواهد داشت. و اثبات آن در قلمرو مسائل همان علم نیست؛ زیرا مسائل هر علم، منحصر به قضایایی است که نمایانگر احوال و عوارض موضوع است نه وجود آن. و از سوی دیگر در پاره‌ای از موارد، اثبات موضوع به وسیلهٔ روش تحقیق آن علم، میسّر نیست مانند علوم

طبیعی که روش آن‌ها تجربی است ولی وجود حقیقی موضوعات آن‌ها باید با روش تعقّلی، اثبات گردد. در چنین مواردی تنها فلسفهٔ اُولی است که می‌تواند به این علوم، کمک کند و موضوعات آن‌ها را با براهین عقلی، اثبات نماید.

این رابطه بین فلسفه و علوم را بعضی از بزرگان، رابطه‌ای عمومی قلمداد کرده‌اند و همهٔ علوم را بدون استثناء برای اثبات موضوعاتشان نیازمند به فلسفه شمرده‌اند و حتی بعضی پا را فراتر نهاده و اثبات وجود هر چیزی را وظیفهٔ مابعدالطبیعه دانسته‌اند و هر قضیه‌ای را که به شکل «هلیّهٔ بسیطه» باشد یعنی محمول آن «موجود» باشد مانند «انسان موجود است» قضیه‌ای متافیزیکی به حساب آورده‌اند.[1] ظاهر این سخن گر چه مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد ولی جای شکّی نیست که موضوعات غیر بدیهی علوم، نیازمند به براهینی است که از مقدّمات کلی و متافیزیکی تشکیل می‌یابد.

ب) اثبات اصول موضوعه. چنان که بارها اشاره کرده‌ایم کلّی‌ترین اصول مورد نیاز همهٔ علوم حقیقی، در فلسفهٔ اُولی مورد بحث واقع می‌شود و مهم‌ترین آن‌ها اصل علّیت و قوانین فرعی آن است. اینک به توضیحی در این باره می‌پردازیم:

محور همهٔ تلاش‌های علمی را کشف رابطهٔ علّی و معلولی و سبب و مسبّبی بین اشیا و پدیده‌ها تشکیل می‌دهد. دانشمندی که سال‌های درازی از عمر خود را در آزمایشگاه صرف تجزیه و ترکیب موادّ شیمیایی می‌کند در جست‌وجوی این است که دریابد چه عناصری موجب پیدایش چه موادّی می‌شود و چه خواصّ و عوارضی از آن‌ها پدید می‌آید و چه عواملی موجب تجزیهٔ مرکّبات می‌گردد، یعنی علّت و سبب پیدایش این پدیده‌ها چیست؟

همچنین دانشمند دیگری که برای کشف میکرب یک بیماری یا داروی آن به آزمایش می‌پردازد در واقع می‌خواهد «علّت» بروز آن بیماری و «علّت» بهبود آن را بشناسد.

---

۱. ر.ک: قبسات: ص ۱۹۱.

پس دانشمندان، قبل از آغاز کردن تلاش‌های علمی خودشان بر این باورند که هر پدیده‌ای علّتی دارد و حتی نیوتن که از مشاهدهٔ افتادن سیبی از درخت به کشف قانون جاذبه، نائل گردید به برکت همین باور بود و اگر چنین می‌پنداشت که پدید آمدن پدیده‌ها تصادفی و بی‌علّت است هرگز به چنین کشفی نائل نمی‌شد.

اکنون سؤال این است که خود این اصل که هم مورد نیاز فیزیک است و هم شیمی و هم پزشکی و هم سایر علوم، در کدام علمی مورد بررسی قرار می‌گیرد؟

پاسخ این است که بررسی این قانون عقلی درخور هیچ علمی به جز فلسفه نیست.

همچنین قوانین فرعی علّیّت مانند این قانون که: هر معلولی علّت مناسب و ویژه‌ای دارد، و مثلاً غرش شیری در جنگل‌های آفریقا موجب ابتلا یک نفر در آسیا به مرض سرطان نمی‌شود، و نغمه‌سرایی بلبلی در اروپا هم موجب بهبودی او نخواهد شد، و نیز این قانون که: هر جا علت تامه‌ای تحقّق یافت معلول آن هم بالضروره به وجود خواهد آمد، و تا سبب تام تحقق نیابد هرگز مسبّب آن هم موجود نخواهد شد، تبیین این قوانین هم‌شأن هیچ علمی به غیر از فلسفه نیست.

دانشمندان پس از انجام آزمایشات لازم هم بی‌نیاز از اصل علّیت نیستند؛ زیرا داده‌های بی‌واسطهٔ آزمایش‌ها، چیزی جز این نیست که در موارد آزمایش‌شده پدیده‌های خاصی هم‌زمان یا به دنبال پدیده‌های دیگری تحقق یافته‌اند.

اما کشف یک قانون کلّی و ادّعای اینکه همیشه این اسباب و علل، موجب پیدایش این مسبّبات و معالیل بوده و خواهد بود نیازمند به اصل دیگری است که هرگز از راه آزمایش به دست نمی‌آید. و نظر صحیح این است که آن اصل، همان اصل علّیّت است یعنی هنگامی یک دانشمند می‌تواند به طور یقینی یک قانون کلّی را ارائه دهد که موفق شود عامل مشترک در همهٔ موارد را کشف کند و به وجود علّت پدیده، در همهٔ موارد مورد آزمایش، پی ببرد. در این صورت است

که می‌تواند بگوید هر وقت و در هر جا چنین علّتی تحقّق یافت پدیدهٔ معلول آن هم به وجود خواهد آمد.

نیز هنگامی این قانون می‌تواند به صورت کلّی و استثناءناپذیر، مورد قبول واقع شود که قانون ضرورت علّی پذیرفته شده باشد وگرنه ممکن است کسی احتمال بدهد که وجود سبب تام، همیشه مستلزم پدید آمدن معلول نمی‌شود، یا پیدایش معلول بدون وجود سبب تام هم ممکن است. و در این صورت کلیت و ضرورت قانون مزبور، خدشه‌دار خواهد شد و از قطعیت خواهد افتاد.

البته بحث دربارهٔ اینکه آیا تجربه، توان کشف سبب تام و انحصاری پدیده‌ها را دارد یا نه، بحث دیگری است. ولی به هر حال، ضرورت و قطعیت یک قانون کلّی (اگر چنین قانونی در طبیعیّات با روش تجربی، قابل کشف باشد) در گرو پذیرفتن اصل علّیت و فروع آن است. و اثبات این قوانین از جمله کمک‌هایی است که فلسفه به علوم می‌کند.

کمک‌های علوم به فلسفه

مهم‌ترین کمک‌های علوم به فلسفه هم به دو صورت انجام می‌گیرد:

الف) اثبات مقدّمهٔ بعضی از براهین. در آغاز همین درس اشاره کردیم که گاهی برای اثبات پاره‌ای از مسائل علوم فلسفی می‌توان از مقدّمات تجربی، استفاده کرد چنان که از عدم تحقّق ادراک با وجود شرایط مادّی آن می‌توان نتیجه گرفت که ادراک، پدیدهٔ مادی نیست. همچنین با استفاده از این مطلب زیست‌شناختی که سلول‌های بدن حیوانات و انسان تدریجاً می‌میرند و سلول‌های دیگر جای آن‌ها را می‌گیرند به طوری که در طول چند سال همهٔ سلول‌های بدن (به استثنای سلول‌های مغز) عوض می‌شوند و با ضمیمه کردن این مطلب که پیکرهٔ سلول‌های مغز هم تدریجاً با تحلیل رفتن مواد اولیه و تغذیه از مواد غذایی جدید، عوض می‌شوند می‌توان برای اثبات روح، استفاده کرد؛ زیرا وحدت شخصی و ثبات روح، امری وجدانی و غیر قابل انکار است ولی بدن دائماً در

حال تبدیل و تبدّل می‌باشد پس معلوم می‌شود که روح، غیر از بدن، و امری ثابت و تبدیل‌ناپذیر است. و حتی در پاره‌ای از براهین اثبات وجود خدای متعال مانند برهان حرکت و برهان حدوث به یک معنی از مقدّمات تجربی، استفاده شده است.

اکنون با توجه به این رابطه‌ای که بین علوم طبیعی و علوم فلسفی، وجود دارد می‌توانیم رابطه‌ای هم میان آن‌ها و متافیزیک، اثبات کنیم به این صورت که برای اثبات این مسألهٔ متافیزیکی که وجود، مساوی با مادّه نیست و مادّی بودن از خواصّ کل هستی و از عوارض همهٔ موجودات نمی‌باشد و به عبارت دیگر: وجود، منقسم به مادّی و مجرّد می‌شود از مقدّماتی استفاده کنیم که مثلاً از روانشناسی فلسفی گرفته شده و اثبات آن‌ها هم به نوبهٔ خود با کمک گرفتن از علوم تجربی، انجام گرفته است. و نیز برای اثبات این مسأله که وابستگی، لازمهٔ لاینفک هستی نیست و موجود ناوابسته و مستقل (واجب‌الوجود) هم وجود دارد از برهان حرکت و حدوث استفاده کنیم که مبتنی بر مقدّمات تجربی است.

ولی این رابطه بین علوم طبیعی و فلسفه به معنای نقض مطلبی نیست که قبلاً بیان کردیم یعنی منافاتی با بی‌نیازی فلسفه از سایر علوم ندارد؛ زیرا راه اثبات مسائل نامبرده، منحصر در این‌گونه برهان‌ها نیست و برای هر یک از آن‌ها برهان فلسفی خالصی هست که از بدیهیات اولیه و وجدانیات (قضایای حاکی از علوم حضوری) تشکیل می‌یابد چنان که در جای خودش بیان خواهد شد إن‌شاءالله تعالی. و در واقع، اقامهٔ براهینِ مشتمل بر مقدمات تجربی برای ارفاق به کسانی است که ذهنشان ورزیدگی کافی برای درک کامل براهین فلسفی خالص ندارد؛ براهینی که از مقدمات عقلی محض و دور از ذهن آشنا به محسوسات، تشکیل می‌یابد.

ب) تهیهٔ زمینه‌های جدید برای تحلیل‌های فلسفی. هر علمی از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می‌شود و با پیدایش زمینه‌های جدید برای تفصیل و توضیح

موارد خاصل و جزئی، گسترش می‌یابد، زمینه‌هایی که گاهی به کمک دیگر علوم پدید می‌آید.

فلسفه نیز از این قاعده، مستثنی نیست و مسائل اوّلیهٔ آن معدود است و با نمایان شدن افق‌های وسیع‌تری گسترش یافته و می‌یابد؛ افق‌هایی که گاهی با کند و کاوهای ذهنی و برخورد افکار و اندیشه‌ها و گاهی با راهنمایی وحی یا مکاشفات عرفانی کشف می‌شود و گاهی هم به وسیلهٔ مطالبی که در علوم دیگر اثبات می‌گردد و زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی و تحلیل‌های عقلی جدیدی فراهم می‌کند. چنان که مسائلی از قبیل حقیقت وحی و اعجاز، از طرف ادیان، و مسائل دیگری از قبیل عالم مثال و اشباح از طرف عرفا مطرح شده و زمینه را برای تحقیقات فلسفی جدیدی فراهم کرده است. همچنین پیشرفت روانشناسی تجربی مسائل جدیدی را فراروی علم‌النفس فلسفی، گشوده است.

بنابراین، یکی از خدماتی که علوم برای فلسفه، انجام می‌دهند و موجب وسعت چشم‌انداز و گسترش مسائل و رشد و باروری آن می‌شوند این است که موضوعات جدیدی را برای تحلیل‌های فلسفی و تطبیق اصول کلی، فراهم می‌آورند.

مثلاً، در عصر جدید هنگامی که نظریهٔ تبدیل مادّه به انرژی و تشکیل یافتن ذرّات مادّه از انرژی متراکم، مطرح شد چنین مسأله‌ای برای فیلسوف، طرح گردید که آیا ممکن است در عالم مادّه چیزی تحقّق یابد که فاقد صفات اساسی مادّه باشد و مثلاً حجم نداشته باشد؟ و آیا ممکن است شیء حجم‌داری به شیء بی‌حجمی تبدیل شود؟ در صورتی که پاسخ این سؤال‌ها منفی باشد نتیجه این خواهد بود که انرژی، فاقد حجم نیست هرچند با تجربهٔ حسّی، قابل اثبات نباشد.

همچنین هنگامی که انرژی از طرف بعضی از فیزیکدان‌ها، هم‌خانوادهٔ حرکت معرفی گردید چنین سؤالی پیش آمد که آیا ممکن است مادّه هم که علی‌الفرض از تراکم انرژی به وجود آمده از سنخ حرکت باشد؟ و آیا با تبدیل شدن به انرژی

یا تبدیل شدن بعضی از ذرات اتمی به «میدان» (بر طبق بعضی از فرضیه‌های فیزیک جدید) ممکن است مادّه، خواص ذاتی خد را از دست بدهد؟ و اساساً آیا مادّهٔ فیزیکی همان جسم فلسفی است؟ و چه نسبتی بین مادّه فیزیکی و مفاهیم دیگری از قبیل نیرو، انرژی، میدان با مفهوم فلسفیِ جسم، وجود دارد؟

روشن است که این خدمت علوم طبیعی به علوم فلسفی و به ویژه متافیزیک نیز به معنای نیازمندی فلسفه به آن‌ها نیست هرچند با مسائلی که در اثر پیشرفت علوم دیگر مطرح می‌شود زمینه‌های گسترده‌تری برای فعالیت و تجلّی فلسفه پدید می‌آید.

رابطهٔ فلسفه با عرفان

در پایان این درس خوب است اشاره‌ای به رابطهٔ فلسفه با عرفان داشته باشیم[۱] و برای این منظور ناچاریم توضیح مختصری دربارهٔ عرفان بدهیم.

عرفان که در لغت به معنای شناختن است در اصطلاح به ادراک خاصّی اطلاق می‌شود که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس (نه از راه تجربهٔ حسّی و نه از راه تحلیل عقلی) به دست می‌آید و در جریان این سیر و سلوک معمولاً مکاشفاتی حاصل می‌شود که شبیه به «رؤیا» است و گاهی عیناً از وقایع گذشته یا حال یا آینده حکایت می‌کند و گاهی نیازمند به تعبیر است و زمانی هم در اثر تصرّفات شیطان پدید می‌آید.

مطالبی که عرفا به عنوان تفسیر و مکاشفات و یافته‌های وجدانی خویش بیان می‌کنند «عرفان علمی» نامیده می‌شود و گاهی با ضمیمه کردن استدلالات و استنتاجاتی به شکل بحث‌های فلسفی درمی‌آید.

میان فلسفه و عرفان نیز روابط متقابلی وجود دارد که در دو بخش بررسی می‌شود:

---

۱. برای توضیح بیشتر به کتاب «چکیدهٔ چند بحث فلسفی» ص ۱۸ـ۱۳، مراجعه کنید.

کمک‌های فلسفه به عرفان

الف) عرفان واقعی تنها از راه بندگی خدا و اطاعت از دستورات او حاصل می‌شود و بندگی خدا بدون شناخت او امکان ندارد؛ شناختی که نیازمند به اصول فلسفی است.

ب) تشخیص مکاشفات صحیح عرفانی با عرضه داشتن آن‌ها بر موازین عقل و شرع، انجام می‌گیرد و با یک یا چند واسطه به اصول فلسفی، منتهی می‌شود.

ج) چون شهود عرفانی یک ادراک باطنی و کاملاً شخصی است تفسیر ذهنی آن به وسیهٔ مفاهیم و انتقال دادن آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات، انجام می‌گیرد و با توجه به اینکه بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار گرفته شود که موجب سوءتفاهم و بدآموزی نشود (چنان که متأسفانه در مواردی رخ داده است) و تعیین مفاهیم دقیق، محتاج ذهن ورزیده‌ای است که جز با ممارست در مسائل فلسفی، حاصل نمی‌شود.

کمک‌های عرفان به فلسفه

الف) چنان که اشاره کردیم مکاشفات و مشاهدات عرفانی مسائل جدیدی را برای تحلیلات فلسفی فراهم می‌کند که به گسترش چشم‌انداز و رشد فلسفه کمک می‌نماید.

ب) در مواردی که علوم فلسفی مسائلی را از راه برهان عقلی، اثبات می‌کند شهودهای عرفانی مؤیّدات نیرومندی برای صحّت آن‌ها به شمار می‌رود و در واقع آنچه را فیلسوف با عقل می‌فهمد عارف با شهود قلبی می‌یابد.

خلاصه

۱ـ اصول موضوعهٔ هر علمی معمولاً در علم دیگری اثبات می‌شود و این وسیله‌ای است که علوم با یکدیگر پیوند یابند.

۲ـ این ارتباط هم میان علوم طبیعی با یکدیگر، و هم میان علوم فلسفی با یکدیگر، و هم میان علوم طبیعی با علوم فلسفی برقرار است.

۳ـ فلسفه به دو طریق به علوم کمک می‌کنند: یکی از راه اثبات موضوعات غیر بدیهی، و دیگری از راه اثبات کلی‌ترین اصول و مبانی.

٤ـ علوم نیز از دو طریق به فلسفه کمک می‌کنند: یکی از راه اثبات مقدّمه برای بعضی از براهین فلسفی، و دیگری از راه ارائهٔ مسائل جدیدی برای تحلیلات عقلانی.

۵ـ عرفان عبارت است از شناختی که از راه متمرکز کردن توجّه به باطنِ نفس، حاصل می‌شود.

٦ـ فلسفه از راه اثبات شناخت‌های لازم قبل از سیر و سلوک عرفانی، و همچنین از راه ارائهٔ موازینی برای تشخیص مکاشفات صحیح، و نیز از راه تعیین مفاهیم و اصطلاحات دقیق برای تفسیر آن‌ها به عرفان کمک می‌کند.

۷ـ عرفان از راه طرح مسائل جدید و نیز از راه تأیید نتایج به دست آمده از اندیشه‌های عقلانی، به فلسفه کمک می‌کند.

پرسش

۱ـ علوم چگونه با یکدیگر مرتبط می‌شوند؟
۲ـ نمونه‌ای از ارتباط علوم فلسفی را با یکدیگر بیان کنید.
۳ـ نمونه‌ای از ارتباط علوم طبیعی با علوم فلسفی را شرح دهید.
٤ـ فلسفه چه کمک‌هایی به علوم می‌کند؟
٥ـ علوم چه کمک‌هایی به فلسفه می‌کنند؟
٦ـ چه فرقی میان کمک فلسفه به علوم و کمک علوم به فلسفه، وجود دارد؟
۷ـ عرفان چیست؟
۸ـ فلسفه چه کمکی به عرفان می‌کند؟
۹ـ عرفان چه کمکی به فلسفه می‌کند؟
۱۰ـ فرق اساسی بین کمک فلسفه به عرفان و کمک عرفان به فلسفه در چیست؟

درس دهم

ضرورت فلسفه



شامل:

انسان عصر

مکتب‌های اجتماعی

راز انسانیّت

جواب چند شبهه

انسان عصر

خورشید، تازه سر از بستر آب‌های سبز دریا برداشته و اشعهٔ زرفام خود را بر چهره‌های خواب‌آلودهٔ سرنشینان کشتی تابانده است سرنشینانی که به تازگی از خواب دوشین بیدار شده‌اند و با خیال راحت و بی‌خبر از همه جا به خوردن و آشامیدن و انواع سرگرمی‌ها پرداخته‌اند، و کشتی همچنان در اقیانوس کران ناپیدا پیش می‌رود.

در این میان یک نفر که هشیارتر به نظر می‌رسد اندکی به فکر فرو می‌رود و آن‌گاه رو به همنشینان کرده می‌پرسد: «ما به کجا می‌رویم؟» دیگری که گویی از خواب پریده است حیرت‌زده همین سؤال را از دیگران می‌کند و... بعضی آن‌چنان سرمست شادی و سرگرمی هستند که وقعی به آن‌ها نمی‌نهند و بدون اینکه به پاسخ آن بیندیشند به کار خود ادامه می‌دهند، ولی این سؤال، اندک‌اندک گسترش می‌یابد و به ملوانان و ناخدا هم می‌رسد، آن‌ها هم بدون اینکه پاسخی داشته باشند سؤال را تکرار می‌کنند و سرانجام علامت سؤالی بر فضای کشتی، نقش می‌بندد و دلهرهٔ عجیب، و پریشانیِ فراگیری پدید می‌آید... .

آیا این صحنهٔ تخیّلی، داستان مردم جهان نیست که بر سفینهٔ عظیم زمین سوارند و درحالی‌که در فضای کیهانی به دور خود می‌چرخند اقیانوس بی‌کران زمان را درمی‌نوردند؟ و آیا مثل ایشان مَثَل چارپایانِ سر در آخور نیست؟

چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «یَتَمَتَّعُونَ وَ یَأْکُلُونَ کَما تَأْکُلُ الْأَنْعامُ»[۱] بسان چارپایان بهره می‌گیرند و می‌خورند. و نیز می‌فرماید: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بها وَ لَهُم اَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسمَعونَ بِها اُولئِکَ کَالأَنْعامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولئِکَ هُمُ الْغافلُون»[۲] دل‌هایی دارند که با آن‌ها حقایق را درنمی‌یابند و چشم‌هایی دارند که با آن‌ها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن‌ها نمی‌شنوند، ایشان مانند چارپایان بلکه گمراه‌تر از آنان‌اند، ایشان همان غافلان‌اند.

آری! این، داستان انسان عصر ما است که همراه با پیشرفت شگرف تکنولوژی، دچار حیرت و سردرگمی شده و نمی‌داند از کجا آمده؟ و به کجا می‌رود؟ و به کدام سوی باید رو کند؟ و از کدام راه باید برود؟ و این‌چنین است که در عصر فضا مکاتب پوچ‌گرایی و نهیلیسم و هیپیسم، ظهور می‌کند و چونان سرطان به جان فکر و روح انسان متمدّن می‌افتد و به مانند موریانه پایه‌های کاخ انسانیت را می‌خورد و سست می‌کند.

اما این سؤالات از سوی آگاهان، مطرح شده و نیمه هشیاران را به خود آورده و اندیشمندان را برای یافتن پاسخ، به اندیشیدن واداشته است. گروهی که آمادگی لازم برای درست اندیشیدن را دارند به پاسخ‌های صحیح و روشنگر و جهت‌دهنده‌ای دست می‌یابند و مقصد حقیقی را می‌شناسند و با شوق، به پیمودن راه مستقیم می‌پردازند، ولی کسانی هم در اثر نارسایی کر و عوامل روانی چنین می‌پندارند که این کاروان را نه آغازی است و نه انجامی، و همواره کشتی‌هایی در پهنهٔ اقیانوس پدید می‌آیند و به وسیلهٔ امواجِ خروشان و بی‌هدف به این‌سوی و آن‌سوی کشانده می‌شوند و پیش از آنکه به ساحل اَمن و آسوده برسند در دل دریا غرق می‌گردند «و قالوا اِنْ هِیَ اِلّا حَیاتُنَا الدُّنْیا نَموتُ و نَحیی وَ ما یُهْلِکُنا اِلّا الدَّهْر»[۳] گفتند که جز این زندگی دنیا حیاتی نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم، و

۱. سورهٔ محمّد، آیهٔ ۱۲.

۲. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۹.

۳. سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۲٤.

کسی جز روزگار ما را نابود نمی‌سازد.

به هر حال، این پرسش‌ها خواه ناخواه برای انسان آگاه مطرح است که: آغاز کدام است؟ و انجام کدام؟ و راه راست به سوی مقصد کدام؟

و بدیهی است که دانش‌های طبیعی و ریاضی، پاسخی برای آن‌ها ندارند، پس چه باید کرد؟ و پاسخ درست این سؤالات را از چه راهی باید به دست آورد؟

در درس‌های گذشته راه یافتن این پرسش‌ها ملعوم شده است. یعنی هر یک از این سؤالات اساسی سه گانه، مربوط به شاخه‌ای از فلسفه است که باید با روش تعقّلی مورد بررسی قرار گیرد و همهٔ آن‌ها نیازمند به متافیزیک و فلسفهٔ اُولی است پس باید از شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی، آغاز کنیم و سپس به سایر علوم فلسفی بپردازیم تا پاسخ‌های صحیح این سؤالات و مانند آن‌ها را بیابیم.

مکتب‌های اجتماعی

سرگردانی و حیرتی که دامنگیر انسان عصر فضا شده در مسائل فردی و شخصی، محدود و محصور نگشته و مسائل اجتماعی را نیز در بر گرفته و در مکتب‌ها و سیستم‌های سیاسی ـ اقتصادی مختلفی متبلور شده است و با اینکه این نظام‌های دست‌بافتِ بشر بارها امتحان نارسایی و ناشایستگی خود را داده‌اند هنوز هم جوامع سرگردان بشری دست از آن‌ها برنداشته‌اند و کسانی هم که از آن‌ها سرخورده شده‌اند در همان مسیرهای انحرافی، گام برمی‌دارند و به دنبال دست‌بافت‌های جدیدی از همان قماش‌ها می‌گردند و هر بار که «ایسم» تازه‌ای در صحنهٔ ایدئولوژی‌ها ظاهر می‌شود، گروهی گمراه را به سوی خود جذب می‌کند و جنجال و غوغایی به راه می‌اندازد و طولی نمی‌کشد که ناکام و شکست‌خورده، سقوط می‌نماید تا چه وقت با نام و رنگ و بوی دیگری ظاهر شود و عده‌ای دیگر را بفریبد.

گویی این گمراهان نگون‌بخت، سوگند یاد کرده‌اند که هرگز به ندای حق، گوش فرادهند و سخن رهبران الهی را نشنوند و بر ایشان همی خرده گیرند که

چرا دست شما از زر و سیم و زرق و برق جهان تهی است و اگر راست می‌گویید، چرا کاخ‌های سفید و سرخ جهان در اختیار شما نیست؟

آری، اینان دنباله‌رو کسانی هستند که قرآن کریم داستان‌هایشان را پی‌درپی در گوش جهانیان فروخوانده و همگان را به عبرت گرفتن از سرنوشتِ شوم آنان دعوت کرده است. اما گوش شنوا کجاست؟!

باری، از باب دعوت با شیوهٔ حکمت می‌بایست گفت: نظام‌های اجتماعی می‌بایستی بر اساس آگاهی از ساخت فطری انسان و همهٔ ابعاد وجودی وی و با توجه به هدف آفرینش و شناخت عواملی که او را در رسیدن به هدف نهایی کمک می‌کند تنظیم شود و یافتن چنین فرمول پیچیده‌ای در توان مغزهای انسان‌های عادی نیست و آنچه از اندیشهٔ ما می‌توان انتظار داشت شناختن مسائل بنیادی و شالوده‌های کلّی این نظام‌هاست که می‌بایست هر چه محکم‌تر و استوارتر پی‌ریزی گردد یعنی شناخت آفرینندهٔ جهان و انسان، شناخت هدف‌داری زندگی بشر، و شناخت راهی که آفرینندهٔ حکیم برای سیر و حرکت به سوی هدف نهایی فراروی بشر گشوده است. آن‌گاه نبوت دل به او سپردن است، و سر در راه آوردن، و از راهنمایی‌های الهی پیروی کردن، و گام استوار برداشتن، و بدون هیچ تردید و تزلزلی راه پیمودن و شتاب گرفتن.

اما اگر کسانی از نعمت خدادادی عقل، بهره نگرفتند و به آغاز و انجام هستی نیندیشیدند و مسائل بنیادی زندگی را حل نکردند و به دلخواه خود راهی برگزیدند و نظامی پدید آوردند و نیروهای خود و دیگران را بر سرِ آن گذاشتند، چنین کسانی باید به پی‌آمدهای خودخواهی‌ها و نابخردی‌ها و هوی‌پرستی‌ها و کژاندیشی‌ها و کجروی‌های خودشان هم ملتزم شوند، و سرانجام نباید کسی را بر ناکامی‌ها و بدبختی‌های جاودانه‌شان سرزنش کنند.

آری! یافتن ایدئولوژی صحیح در گرو داشتن جهان‌بینی صحیح است و تا پایه‌های جهان‌بینی، استوار نگردد و مسائل بنیادی آن به صورت درست حل

نشود و وسوسه‌های مخالف، دفع نگردد نمی‌توان به یافتن ایدئولوژی مطلـوب و کارساز و راهگشایی امید بست، و تا «هست»ها را نشناسیم نمی‌توانیم «باید»هـا را بشناسیم.

و مسائل بنیادی جهان‌بینی همان پرسش‌های سه‌گانه‌ای است که وجدان بیـدار و فطرت آگاه انسان، پاسخ‌های قطعی و قـانع‌کننـده‌ای بـرای آن‌هـا مـی‌جویـد. و بی‌جهت نیست که دانشمندان اسلامی آن‌ها را «اصول دین» نامیده‌اند:

خداشناسی در پاسخ «آغاز کدام اسـت؟» معادشناسـی در پاسـخ «انجـام کـدام است؟» و وحی و نبوّت‌شناسی در پاسخ «راه کدام است و راهنما کیست؟».

و ناگفته پیدا است که حلّ صحیح و قطعی آن‌ها مرهون اندیشه‌هـای عقلـی و فلسفی است، و بدین ترتیب از راه دیگری به اهمیّت و ضرورت مسائل فلـسفی، و پیشاپیش آن‌ها شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی پی می‌بریم.

راز انسانیت

راه سومی برای شناختن اهمیّت و ضرورت فلسفه وجـود دارد کـه مـی‌توانـد انسان‌های والاهمّت و تعالی‌جو را برانگیزاند و آن این است کـه اساسـاً انـسانیت حقیقی انسان در گرو دستاوردهای فلسفه است و بیانش این است:

همهٔ حیوانات با این ویژگی شناخته می‌شوند که افعال خود را با شعور و ارادهٔ برخاسته از غرایز، انجام می‌دهند و موجودی که هیچ نحو شعوری ندارد از صف حیوانات، خارج است. در میان حیوانات، نوع ممتازی وجود دارد کـه نـه درک او منحصر به درک حسّی است و نه ارادهٔ وی تابع غرایز طبیعی، بلکـه نیـروی درک کنندهٔ دیگری به نام عقل دارد که اراده‌اش در پرتور راهنمایی آن، شکل می‌گیرد و به دیگر سخن: امتیار انسان به نوع بینش و گرایش اوست. پس اگر فردی تنها بـه ادراکات حسّی، قناعت ورزد و نیروی عقل خود را درست به کار نگیرد و انگیـزهٔ حرکات و سکناتش هم همان غرایز حیوانی باشد در واقع حیـوانی بـیش نیـست، بلکه به تعبیر قرآن کریم از چهارپایان هم گمراه‌تر است!

بنابراین انسان حقیقی کسی است که عقل خود را در راه مهم‌ترین مسائل سرنوشت‌ساز به کار گیرد و بر اساس آن‌ها راه کلی زیستن را بشناسد و سپس با جدّیت به پیمودن آن بپردازد. و از بیانات گذشته معلوم شد که ریشه‌ای‌ترین مسائلی که برای هر انسان آگاه، مطرح است و در سرنوشت فردی و اجتماعی بشر، نقش حیاتی را ایفا می‌نماید همان مسائل بنیادی جهان‌بینی است، مسائلی که حلّ قطعی و نهایی آن‌ها مرهون تلاش‌های فلسفی است.

حاصل آنکه بدون بهره‌گیری از دستاوردهای فلسفه نه سعادت فردی میسّر است و نه سعادت اجتماعی و نه رسیدن به کمال حقیقی انسانی.

جواب چند شبهه

در برابر این بیانات، ممکن است شبهاتی مطرح شود که به ذکر مهم‌ترین آن‌ها و جواب هر یک می‌پردازیم:

ش ۱ـ این بیانات هنگامی می‌تواند ضرورت فلسفه را اثبات کند که جهان‌بینی را منحصر به جهان‌بینی فلسفی، و راه شناختن مسائل بنیادی آن را منحصر در فلسفه بدانیم، در صورتی که جهان‌بینی‌های دیگری هم وجود دارد، مانند جهان‌بینی علمی، جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی عرفانی.

ج ۱ـ چنان که بارها توضیح داده‌ایم حلّ این‌گونه مسائل در توان علوم تجربی نیست و بنابراین، جهان‌بینی علمی (به معنای صحیح) واقعیّتی ندارد. و اما جهان‌بینی دینی در صورتی کارساز خواهد بود که ما دین حق را شناخته باشیم ولی این شناخت، متوقف بر شناختن پیامبر و فرستندهٔ او یعنی خدای متعال است و روشن است که به استناد محتوای وحی نمی‌توان فرستنده و گیرندهٔ آن را اثبات کرد. و مثلاً نمی‌توان گفت: چون قرآن می‌گوید خدا هست پس وجود او ثابت می‌شود! و اما جهان‌بینی عرفانی چنان که در رابطهٔ فلسفه و عرفان اشاره شد متوقّف بر شناخت قبلیِ خدای متعال و شناخت راه صحیح سیر و سلوک است که می‌بایست بر اساس اصول فلسفی، اثبات شود. پس همهٔ راه‌ها در نهایت به

فلسفه، منتهی می‌شود.[1]

ش۲ـ تلاش برای حلّ مسائل جهان‌بینی و فلسفه در صورتی شایسته است که شخص به نتیجهٔ تلاش خود امیدوار باشد ولی با توجّه به عمق و گستردگی این مسائل، چندان امیدی به موفقیت نمی‌توان داشت. بنابراین، بهتر است به جای صرف عمر در راهی که پایان آن معلوم نیست به بررسی مسائلی بپردازیم که امید بیشتری به حلّ آن‌ها داریم.

ج ۲ـ اولاً امید به حلّ این مسائل به هیچ وجه کمتر از امید به نتایج تلاش‌های علمی دانشمندان در کشف اسرار علمی و تسخیر نیروهای طبیعت نیست. و ثانیاً ارزش احتمال، تنها تابع یک عامل یعنی «مقدار احتمال» نیست، بلکه عامل دیگری را نیز باید منظور داشت و آن «مقدار محتمَل» است و حاصل ضرب این دو عامل است که ارزش احتمال را تعیین می‌کند. و با توجه به اینکه «محتمَل» در اینجا سعادت بی‌نهایت انسان در جهان ابدی است مقدار احتمال هر قدر هم ضعیف باشد باز هم ارزش احتمال، بیشتر از ارزش احتمال موفقیّت در هر راهی است که نتیجهٔ آن محدود و متناهی باشد.

ش ۳ـ چگونه می‌توان به ارزش فلسفه، مطمئن بود درحالی‌که دانشمندان زیادی با آن مخالفت کرده‌اند و حتی روایاتی نیز در مذمّت آن، نقل شده است؟

ج ۳ـ مخالفت با فلسفه، از طرف اشخاص مختلف و با انگیزه‌های متفاوتی انجام گرفته است. ولی مخالفت دانشمندان آگاه و بی‌غرض مسلمان در واقع به معنای مخالفت با مجموعه اندیشه‌های فلسفی رایجی بوده که بعضی از آن‌ها ـ دست کم به نظر ایشان ـ با مبانی اسلامی، موافق نبوده است. و اگر روایت معتبری هم در نکوهش از فلسفه رسیده بود، قابل حمل بر این معنی بود. اما منظور ما از تلاش فلسفی عبارت است از به کار گرفتن عقل در راه حلّ مسائلی که تنها با روش تعقّلی قابل حلّ است. و ضرورت این کار مورد تأکید آیات

۱. برای توضیح بیشتر به درس دوم از ایدئولوژیِ تطبیقی، مراجعه کنید.

محکمهٔ قرآن کریم و روایات شریفه می‌باشد چنان که نمونه‌های فراوانی از این تلاش در روایات و حتی در متن قرآن کریم، ملاحظه می‌شود مانند استدلال‌هایی که در باب توحید و معاد در کتاب و سنّت شده است.

ش ٤ـ اگر مسائل جهان‌بینی با روش تعقّلی و فلسفی در کتاب و سنّت، بررسی شده دیگر چه نیازی هست که ما به کتب فلسفی و مباحث مطرح‌شده در آن‌ها بپردازیم، مباحثی که غالباً از یونانیان، اقتباس شده است؟

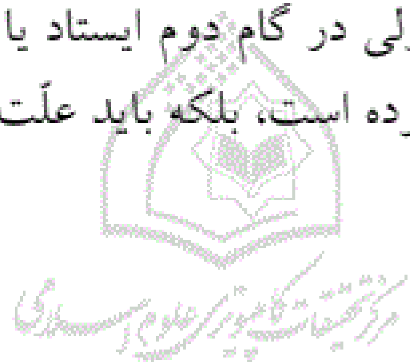
ج ٤ـ اولاً طرح مباحث فلسفی در کتاب و سنّت، ماهیّت فلسفی آن‌ها را تغییر نمی‌دهد. ثانیاً استخراج این دسته از مسائل و تنظیم آن‌ها در شکل یک علم، هیچ مانعی ندارد چنان که در مورد فقه و اصول و سایر علوم اسلامی، انجام گرفته است. و سابقهٔ این مباحث در کتب یونانیان و حتی اقتباس از آن‌ها از ارج این مسائل نمی‌کاهد چنان که حساب و طبّ و هیئت نیز چنین است. ثالثاً در کتاب و سنّت، تنها شبهاتی مورد بررسی قرار گرفته که در آن عصر، شایع بوده است و این مقدار برای پاسخ‌گویی به شبهاتِ نوبه‌نو از سوی مکتب‌های الحادی، القا می‌شود کافی نیست، بلکه می‌بایست طبق تأکیدات قرآن کریم و سخنان پیشوایان دینی، تلاش‌های عقلانی گسترش یابد تا آمادگی کافی برای دفاع از عقاید حقّه و پاسخ‌گویی به هر گونه شبهه‌ای دربارهٔ آن‌ها حاصل شود.

ش ٥ـ بهترین دلیل بر نقص فلسفه، اختلافاتی است که در میان خود فلاسفه وجود دارد و توجه به آن‌ها موجب سلب اطمینان از صحّت روش ایشان می‌شود.

ج ٥ـ اختلاف در مسائل نظری هر علمی امری اجتناب‌ناپذیر است چنان که فقها نیز در مسائل فقهی اختلافاتی دارند در صورتی که این‌گونه اختلافات، دلیل بطلان علم فقه و روش ویژهٔ آن نمی‌شود چنان که اختلاف دو نفر ریاضیدان هم دربارهٔ یک مسألهٔ ریاضی، دلیل بطلان ریاضیات نیست. و توجه به این اختلافات، باید انگیزهٔ نیرومندی برای اندیشمندان متعهّد باشد که بر تلاش و کوشش و استقامت و پشتکار خود بیفزایند تا به نتایج مطمئن‌تری دست یابند.

ش ٦ـ کسانی دیده شده‌اند که در علوم فلسفی، تحقیقات قابل تحسینی داشته‌اند ولی هم در مسائل شخصی و اخلاقی دارای نقطه‌ضعف‌هایی بوده‌اند و هم در مسائل اجتماعی و سیاسی. پس چگونه می‌توان فلسفه را کلید سعادت فردی و اجتماعی دانست؟

ج ٦ـ تأکید بر اهمیت و ضرورت فلسفه به این معنی نیست که این علم، علّتِ تامّه و شرط کافی برای داشتن ایدئولوژی صحیح و رفتار عملی بر طبق آن است، بلکه به این معنی است که شرط لازم برای دستیابی به ایدئولوژی مطلوب می‌باشد. یعنی پیمودن راه راست، متوقف بر شناختن آن است، و شناخت راه مستقیم، متوقف بر داشتن جهان‌بینی صحیح و حلّ مسائل فلسفی آن. و اگر کسی گام اول را درست برداشت ولی در گام دوم ایستاد یا منحرف شد دلیل آن نیست که در گام اول هم منحرف بوده است، بلکه باید علّت توقّف یا انحراف او را در گام دوم، پی‌جویی کرد.



خلاصه

۱ـ انسان عصر فضا علی‌رغم پیشرفت شگرف در زمینه‌های تجربی و صنعتی، در حلّ مسائل بنیادی جهان‌بینی که شالودهٔ زندگی انسانی را تشکیل می‌دهند ناتوان است و بعضی مانند چهارپایانِ سر در آخور، تنها به ارضا غرایز حیوانی پرداخته‌اند و اصلاً توجهی به این مسائل ندارند، و بعضی دیگر در حل آن‌ها وامانده‌اند و پوچ‌گرا شده‌اند.

۲ـ مکتب‌های متناقض سیاسی ـ اجتماعی و نظام‌های اقتصادی سرمایه‌داری و سوسیالیسم نیز نمونه‌هایی از سرگردانی انسان در حلّ مسائل اجتماعی است که به نوبهٔ خود از فقدان بینش صحیح در مسائل فلسفی، نشأت می‌گیرد.

۳ـ انسان واقعی کسی است که نخست عقل خود را در راه شناخت هستی و حلّ مسائل بنیادی جهان‌بینی به کار گیرد و بفهمد کیست؟ و از کجا و در کجا و به سوی کجاست؟ و آن‌گاه بر اساس شناخت این «هست»ها به شناختن راه صحیح برای رسیدن به هدف نهایی یعنی شناختن «باید»ها بپردازد و سپس با جدّیت، آن راه را بپیماید.

۴ـ همهٔ این مطالب، ضرورت تلاش عقلانی برای حلّ مسائل بنیادی جهان‌بینی (= اصول دین) را ثابت می‌کند، و در یک جمله: سعادت فردی و اجتماعی و رسیدن به کمال انسانی، مرهون دستاوردهای فلسفه است.

۵ـ مسائل جهان‌بینی از سنخ مسائل فلسفی است. بنابراین جهان‌بینی علمی، سرابی بیش نیست و جهان‌بینی‌های دینی و عرفانی هم نیازمند به فلسفه هستند.

۶ـ امید موفقیّت در حلّ مسائل فلسفی به هیچ وجه کمتر از امید به کشف اسرار طبیعت نیست، علاوه بر اینکه چون نتیجهٔ آن، ارزش نامحدود دارد هر قدر احتمال رسیدن به آن، ضعیف باشد باز هم ارزشمندتر از احتمال موفقیت در هر کاری است که نتیجهٔ محدودی داشته باشد.

۷ـ مخالفت بعضی از دانشمندان آگاه و بی‌غرض مسلمان با فلسفه، در حقیقت به معنای مخالفت با مجموعهٔ آرا فلسفی رایجی بوده که بعضی از آن‌ها با مبانی اسلامی،

موافق نبوده است.

۸ـ طرح بعضی از مسائل فلسفی در کتاب و سنّت، ماهیت فلسفی آن‌ها را تغییر نمی‌دهد و ما را بی‌نیاز از تلاش‌های فلسفی برای دفع همهٔ شبهات الحادی نمی‌سازد.

۹ـ اختلاف در مسائل فلسفی مانند هر علم دیگر، امری اجتناب‌ناپذیر است و نمی‌توان آن را دلیلی بر بطلان روش فلسفی و تعقّلی قلمداد کرد، بلکه باید با توجه به آن، بر تلاش و کوشش برای دستیابی به نتایج مطمئن‌تر، افزود.

۱۰ـ ضرورت فلسفه به معنای تأمین همهٔ شرایط لازم برای سعادت فردی و اجتماعی نیست، بلکه به معنای تحصیل شرط لازم و اساسی آن است.



پرسش

۱ـ ضرورت تلاش فلسفی را از سه راه اثبات کنید و فرق بین این راه‌ها را بیان نمایید.

۲ـ جهان‌بینی علمی و دینی و عرفانی را شرح دهید و بیان کنید که چرا آن‌ها ما را از فلسفه، بی‌نیاز نمی‌سازند؟

۳ـ آیا بهتر نیست که به جای تلاش در حلّ مسائل فلسفی که گفته می‌شود چندان امیدی به موفقیت در آن‌ها نمی‌توان داشت به پژوهش‌های تجربی و فعالیت‌های اجتماعی بپردازیم که نتایج مطمئن‌تری دارند؟

٤ـ با وجود مخالفت بسیاری از دانشمندان با فلسفه، و اختلاف خود فلاسفه در مسائل فلسفی چگونه می‌توان به صحّت آن، اطمینان داشت؟

۵ـ آیا طرح مسائل فلسفی در قرآن کریم و روایات شریفه ما را بی‌نیاز از دیگر تلاش‌ها در این زمینه نمی‌کند؟

٦ـ چرا بعضی از فلاسفه با وجود موشکافی‌های تحسین‌انگیز فلسفی، موفق به یافتن ایدئولوژی صحیح نشده‌اند، و با اینکه عملاً تعهّدی برای ایشان نیاورده و مبتلی به انحرافات اخلاقی و سیاسی و اجتماعی شده‌اند؟

۷ـ مطالب این درس را با مطالب درس هفتم مقایسه کنید و توضیح دهید که چه فرقی بین بحث از موقعیت و هدف فلسفه در آن درس و بحث از ضرورت فلسفه در این درس وجود دارد.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

☆بخش دوم☆

شناخت شناسی





درس یازدهم

مقدّمهٔ شناخت‌شناسی



شامل:

اهمیّت شناخت‌شناسی

نگاهی به تاریخچهٔ شناخت‌شناسی

شناخت در فلسفهٔ اسلامی

تعریف شناخت‌شناسی

اهمیّت شناخت‌شناسی

از بحث‌های مقدّماتی روشن شد که برای انسان به عنوان یک موجود آگاه فعالیت‌هایش از آگاهی، نشأت می‌گیرد یک سلسله مسائل بنیادی، مطرح است که تغافل و شانه خالی کردن از تلاش برای یافتن پاسخ‌های صحیح آن‌ها او را از مرز انسانیّت خارج کرده به چارپایان، ملحق می‌سازد، و باقی ماندن در حال شک و دودلی علاوه بر اینکه وجدان حقیقت‌جویش را خرسند نمی‌کند و نگرانی از مسئولیت محتمل را رفع نمی‌نماید وی را موجودی ایستا و بی‌تحرک و احیاناً خطرناک به بار می‌آورد. چنان که راه حلّ‌های غلط و انحرافی مانند مادّیگری و پوچ‌انگاری نیز نمی‌توانند آرامش روانی و خوشبختی اجتماعی را فراهم کنند، و ریشه‌ای‌ترین عامل مفاسد فردی و اجتماعی را باید در کژبینی‌ها و کژاندیشی‌ها جست‌وجو کرد. پس چاره‌ای جز این نیست که با عزمی راسخ و سستی‌ناپذیر به بررسی این مسائل بپردازیم، و از هیچ کوششی در این راه دریغ نورزیم، تا هم پایه‌های زندگی انسانی خود را استوار سازیم و هم دیگران را در این راه یاری دهیم، و از نفوذ اندیشه‌های نادرست و رواج مکتب‌های منحرف در جامعهٔ خویش جلوگیری کنیم.

اکنون که ضرورت تلاش عقلانی و فلسفی کاملاً روشن شده و جای هیچ گونه شک و تردید و وسوسه‌ای نسبت به آن، باقی نمانده و عزیمت بر سیر و سلوک در این مسیر ضروری و اجتناب‌ناپذیر کرده‌ایم در نخستین گام با این سؤال، مواجه می‌شویم که آیا عقل بشر توان حلّ این مسائل را دارد؟

این پرسش، هستهٔ مرکزی مسائل «شناخت‌شناسی» را تشکیل می‌دهد و تا مسائل این بخش، حلّ نشود نوبت به بررسی مسائل «هستی‌شناسی» و دیگر علوم فلسفی نمی‌رسد؛ زیرا تا هنگامی که ارزش شناخت عقلانی ثابت نشده ادّعای ارائهٔ راه حل واقعی برای چنین مسائلی بیهوده و ناپذیرفتنی است و همواره چنین سؤالی وجود خواهد داشت که از کجا عقل، این مسئله را درست حل کرده باشد؟

و درست در اینجاست که بسیاری از چهره‌های سرشناس فلسفهٔ غرب مانند هیوم و کانت و اگوست کنت و همهٔ پوزیتویست‌ها لغزیده‌اند، و با نظریّات نادرست خود بنیاد فرهنگ جوامع غربی را واژگون ساخته‌اند و حتی دانشمندان علوم دیگر مخصوصاً روانشناسان رفتارگرا را به گمراهی کشانده‌اند. و متأسفانه امواج شکننده و تباه‌کنندهٔ این‌گونه مکتب‌ها به دیگر نقاط جهان نیز گسترش یافته و جز قلّه‌های رفیع و صخره‌های سرسخت و آسیب‌ناپذیری که در گناه فلسفهٔ استوار و نیرومند الهی قرار داشته‌اند دیگران را کمابیش تحت تأثیر قرار داده است.

بنابراین، باید بکوشیم تا گام نخستین را با استواری برداریم و سنگ بنای کاخ اندیشهٔ فلسفی خود را با استحکام و اتقان هر چه بیشتر به کار گذاریم تا بتوانیم به یاری خدای متعال مراحل دیگر را نیز به شایستگی بپیماییم و به هدف مطلوب برسیم.

نگاهی به تاریخچهٔ شناخت‌شناسی

گر چه شناخت‌شناسی (=اِپیستمولوژی) به عنوان شاخه‌ای از علوم فلسفی، سابقهٔ زیادی در تاریخ علوم ندارد ولی می‌توان گفت که مسئلهٔ ارزش شناخت که محور اصلی مسائل آن را تشکیل می‌دهد از قدیم‌ترین دوران‌های فلسفه کمابیش مطرح بوده است. و شاید نخستین عاملی که موجب توجه اندیشمندان به این مسئله شده کشف خطاهای حواس و نارسایی این ابزار شناخت برای نمایش

دادن واقعیّت‌های خارجی بوده است و همین امر، موجب شد که الئائیان بهای بیشتری به ادراکات عقلی بدهند و ادراکات حسّی را قابل اعتماد ندانند.

از سوی دیگر اختلافات دانشمندان در مسائل عقلی و استدلالات متناقضی که هر گروهی برای اثبات و تأیید افکار و آرا خودشان می‌کردند به سوفیست‌ها مجال داد که ارزش ادراکات عقلی را انکار کنند و به قدری در این زمینه زیاده‌روی کردند که اساساً واقعیت خارجی را مورد شک و انکار قرار دادند.

از این پس مسئلهٔ شناخت به صورت جدّی‌تری مطرح شد تا اینکه ارسطو اصول منطقی را به عنوان ضوابطی برای درست اندیشیدن و سنجش استدلال‌ها تدوین کرد که هنوز هم بعد از گذشت بیست و چند قرن، مورد استفاده می‌باشد و حتی مارکسیست‌ها پس از سال‌ها مبارزه با آن سرانجام آن را به عنوان بخشی از منطق مورد نیاز بشر، پذیرفته‌اند.

بعد از دوران شکوفایی فلسفهٔ یونان، نوساناتی در ارزشگزاری به ادراکات حسی و عقلی پدید آمد و چنان که در درس های اول، اشاره کردیم دو مرتبهٔ دیگر بحران شک‌گرایی در اروپا رخ داد و بعد از عهد رنسانس و پیشرفت علوم تجربی تدریجاً حس‌گرایی، رواج بیشتری یافت چنان که اکنون هم گرایش غالب، همین است هرچند در میان عقل‌گرایان هم گه‌گاه چهره‌های برجسته‌ای رخ نموده‌اند.

تقریباً نخستین پژوهش‌های سیستماتیک دربارهٔ شناخت‌شناسی در قارّهٔ اروپا به وسیلهٔ لایب نیتز و در انگلستان به وسیهٔ جان لاک، انجام یافت و بدین ترتیب شاخهٔ مستقلی از علوم فلسفی رسماً شکل گرفت. پژوهش‌های لاک به وسیله اخلافش بارکلی و هیوم، دنبال شد و مکتب تجربه‌گرایی ایشان شهرت یافت و تدریجاً موقعیت عقل‌گرایان را تضعیف کرد به طوری که کانت فیلسوف معروف آلمانی که در جناح عقل‌گرایان قرار دارد شدیداً تحت تأثیر افکار هیوم واقع شد.

کانت ارزشیابی شناخت و توان عقل را مهم‌ترین وظیفهٔ فلسفه قلمداد کرد ولی ارزش ادراکات عقل نظری را تنها در محدودهٔ علوم تجربی و ریاضی و در

خدمت آن‌ها پذیرفت و نخستین ضربهٔ سهمگین را از میان عقل‌گرایان بر پیکر متافیزیک وارد ساخت هرچند قبلاً هیوم چهرهٔ برجستهٔ مکتب تجربه‌گرایی (=آمپریسم) حملهٔ سختی را آغاز کرده بود و بعداً هم به وسیلهٔ پوزیتویست‌ها به صورت جدّی‌تری دنبال شد. بدین ترتیب تأثیر عینی شناخت‌شناسی در سایر رشته‌های فلسفی و راز انحطاط فلسفهٔ غربی آشکار می‌شود.

شناخت در فلسفهٔ اسلامی

بر خلاف نوسانات و بحران‌هایی که برای فلسفهٔ غربی به ویژه در زمینهٔ شناخت‌شناسی پیش آمده به طوری که بعد از گذشت ۲۵ قرن از طول عمر آن هنوز هم نه تنها بر پایگاه محکم و استواری دست نیافته، بلکه می‌توان گفت پایه‌هایش لرزان‌تر هم شده است. بر عکس، فلسفهٔ اسلامی همواره از موضع نیرومند و استواری برخوردار بوده و هیچ گاه دستخوش تزلزل و اضطراب و بحران نگردیده است و با اینکه کمابیش گرایش‌های مخالفی در کنار آن به وجود آمده و گه‌گاه فلاسفهٔ اسلامی را درگیر کرده ولی پیوسته موضع قاطع ایشان مبنی بر اصالت عقل در مسائل متافیزیکی کاملاً محفوظ بوده و بدون اینکه از ارج تجارب حسّی بکاهند و اهمیّت به کار گیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کنند بر استفاده از متد تعقّلی در حل مسائل فلسفی، تأکید داشته‌اند. و برخورد با گرایش‌های مخالف و دست و پنجه نرم کردن با منتقدان و جدل‌پیشگان نه تنها سستی و ضعفی در ایشان پدید نیاورده، بلکه بر نیرو و توانشان افزوده است. و چنین بوده که درخت فلسفهٔ اسلامی روزبه‌روز شکوفاتر و بارورتر، و در برابر حملات دشمنان، مقاوم‌تر و آسیب‌ناپذیرتر شده است. و هم‌اکنون قدرت کامل بر دفاع از مواضع حقهٔ خویش و پیروزی بر هر حریفی را دارد. و به خواست خدا با گسترش امکانات برای ارائه و تبیین نظریات اصولی خود، محافل فلسفی جهان را فتح، و زمینهٔ سیطرهٔ فرهنگ اسلامی را بر کل جهان فراهم خواهد کرد.

گرایش‌هایی که کمابیش آهنگ مخالفت با فلسفه را داشته غالباً از دو منبع، مایه می‌گرفته است: یکی از ناحیهٔ کسانی که پاره‌ای از آرا فلسفی رایج در عصر خودشان را با ظواهر کتاب و سنّت، ناسازگار می‌دیده‌اند و از بیم آنکه مبادا گسترش این افکار، موجب سستی عقاید مذهبی مردم شود با آن‌ها به مخالفت برمی‌خاسته‌اند. و دیگری از ناحیهٔ عارف‌مشربانی که بر اهمیت سیر معنوی، تأکید داشته‌اند و از ترس اینکه مبادا گرایش فلسفی موجب غفلت و عقب‌ماندگی از سیر قلبی و سلوک عرفانی گردد بهایی به آن نمی‌داده‌اند و پای استدلالیان را چوبین، معرفی می‌کرده‌اند.

ولی باید دانست که دین حقّی مانند دین مبین اسلام هیچ‌گاه از ناحیهٔ اندیشه‌های فیلسوفان هرچند کاستی‌ها و کژی‌هایی هم داشته باشد مورد تهدید قرار نخواهد گرفت، بلکه با نضج و رشد یافتن فلسفه و گذشت آن از مراحل خامی و ناپختگی، حقایق اسلام به وسیلهٔ آن، جلوه‌گرتر و حقانیّتش آشکارتر می‌شود و فلسفه به صورت خدمتگزار شایسته و جانشین‌ناپذیری برای آن درمی‌آید که از یک سوی، معارف والای آن را تبیین، و از سوی دیگر در برابر مکتب‌های انحرافی مهاجم، از آن دفاع می‌کند چنان که تا کنون چنین بوده و بعداً به خواست خدای متعال به صورت کامل‌تری ادامه خواهد یافت.

اما سیر و سلوک معنوی و عرفانی هیچ گاه تضادّی با فلسفهٔ الهی نداشته، بلکه همواره کمک‌هایی به آن نموده و بهره‌هایی از آن دریافت داشته است.

چنان که در رابطهٔ فلسفه با عرفان، اشاره شد. و باید گفت: این‌گونه مخالفت‌ها در مجموع، برای جلوگیری از یک‌سونگری و افراط و تفریط و برای حفظ مرزهای هر یک، مفید بوده است.

با توجه به ثَبات و استحکام و تزلزل‌ناپذیری موضع عقل در فلسفهٔ اسلامی، ضرورتی برای بررسی تفصیلی مسائل شناخت به صورت منظّم و سیستماتیک و به عنوان شاخهٔ مستقلی از فلسفه، پیش نیامده و تنها به طرح مسائل پراکنده‌ای

پیرامون شناخت در ابواب مختلف منطق و فلسفه، اکتفا شده است؛ مثلاً، در یک باب به مناسبتی به سخن سوفسطاییان و بطلان آن، اشاره شده و در باب دیگری از اقسام علم و احکام آن‌ها بیان گردیده است و حتی مسألهٔ وجود ذهنی که یکی از مواضع مناسب برای طرح مسائل شناخت می‌باشد تا زمان ابن سینا هم به صورت یک مسئلهٔ مستقل، مطرح نبوده و بعداً هم تمام اطراف و جوانب آن مورد بررسی و تحقیق فراگیر و همه‌جانبه، واقع نشده است.

ولی اکنون با توجه به شرایط فعلی که اندیشه‌های غربیان کمابیش در محافل فرهنگی ما نفوذ یافته و بسیاری از مسلّمات فلسفهٔ الهی را زیر سؤال برده است نمی‌توان کادر مسائل فلسفه را بسته نگاه داشت و روش سنّتی را در طرح و تنظیم مباحث، ادامه داد؛ زیرا این کار علاوه بر اینکه از رشد و تکامل فلسفه به وسیهٔ برخورد با دیگر مکاتب، جلوگیری می‌کند روشنفکران ما را هم که خواه نخواه با اندیشه‌های غربی، آشنا شده و می‌شوند نسبت به فلسفهٔ اسلامی بدبین می‌سازد و چنین توهّمی را در ایشان پدید می‌آورد که این فلسفه، کارآیی خود را از دست داده و دیگر توان هماوردی با سایر مکتب‌های فلسفی را ندارد و در نتیجه، روزبه‌روز بر گرایش ایشان به سوی فرهنگ‌های بیگانه افزوده می‌شود و فاجعهٔ عظیمی را به بار می‌آورد. چنان که این روند در زمان رژیم گذشته در دانشگاه‌های کشور خودمان مشهود بود.

پس به پاس پیروزی انقلاب اسلامی و به احترام خون‌های پاکی که در راه آن نثار شده و به حکم وظیفهٔ الهی که بر عهدهٔ ما آمده است می‌بایست بر تلاش خودمان در راه تبیین مبانی فلسفه بیفزاییم و آن‌ها را به صورتی عرضه کنیم که پاسخ‌گوی شبهات مکتب‌های الحادی و انحرافی و تأمین‌کنندهٔ نیازمندی‌های عقیدتیِ این عصر بوده برای جوانان حق‌جو و حقیقت‌پژوه، هر چه بیشتر و بهتر قابل فهم و هضم باشد تا آموزش فلسفهٔ اسلامی در سطح وسیعی گسترش یابد و فرهنگ اسلامی را از آسیب‌پذیری در برابر اندیشه‌های بیگانه، بیمه کند.

تعریف شناخت‌شناسی

پیش از آنکه به تعریف علم شناخت‌شناسی بپردازیم لازم است توضیحی پیرامون واژهٔ «شناخت» بدهیم. این واژه که معادل کلمهٔ «معرفت» در زبان عربی است کاربردهای مختلفی دارد و عام‌ترین مفهوم آن، مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطلاع است و گاهی به ادراکات جزئی، اختصاص داده می‌شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می‌رود چنان که گاهی هم به معنای علم مطابق با واقع و یقینی، استعمال می‌گردد. دربارهٔ معادل‌های خارجی آن نیز بحث‌هایی از نظر لغت‌شناسی و ریشه‌یابی لفظ شده که نیازی به ذکر آن‌ها نیست.

اما شناخت به عنوان موضوع علم شناخت‌شناسی ممکن است به هر یک از معانی یادشده یا جز آن‌ها در نظر گرفته شود و در واقع، تابع قرارداد است ولی نظر به اینکه هدف از بررسی مسائل شناخت، اختصاص به نوع خاصّی از آن ندارد بهتر این است که همان معنای اعمّ و مساوی با مطلق علم، اراده شود.

مفهوم علم یکی از روشن‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم است و نه تنها نیازمند به تعریف نیست که اساساً تعریف آن امکان ندارد؛ زیرا مفهوم واضح‌تری از آن وجود ندارد که معرّف آن، واقع شود. و عباراتی که به عنوان تعریف علم و معرفت در کتاب‌های منطقی یا فلسفی به کار می‌رود تعریف حقیقی نیست و منظور از ذکر آن‌ها یا تعیین مصداق مورد نظر در علم یا در مبحث خاصی است چنان که منطقیین علم را به «حصول صورت چیزی در ذهن» تعریف کرده‌اند و فایدهٔ آن تعیین مصداق مورد نظر ایشان یعنی «علم حصولی» است و یا اشاره به نظریهٔ تعریف‌کننده دربارهٔ بعضی از مسائل هستی‌شناختی مربوط به آن است چنان که بعضی از فلاسفه می‌گویند «علم عبارت است از حضور مجرّدی نزد مجرّد دیگر» یا «حضور شیئی نزد موجود مجرّد» تا بدین وسیله نظر خود را دربارهٔ تجرّد علم و عالم، بیان کنند.

اگر قرار باشد توضیحی دربارهٔ علم و شناخت داده شود، بهتر این است که

بگوییم: علم عبارت است از حضور خود شئ یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرّد.

باید اضافه کنیم که لازمهٔ شناخت این نیست که همیشه شناسنده، غیر از شناخته‌شده باشد، بلکه ممکن است در مواردی مانند آگاهی نفس از خودش، تعدّدی بین عالم و معلوم نباشد، و در حقیقت در این‌گونه موارد «وحدت» کامل‌ترین مصداق «حضور» می‌باشد.

با توضیحی که دربارهٔ واژهٔ «شناخت» داده شد می‌توانیم علم شناخت‌شناسی را به این صورت تعریف کنیم: علمی است که دربارهٔ شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع، و تعیین ملاک صحّت و خطای آن‌ها بحث می‌کند.



خلاصه

۱ـ علّت پرداختن به مسائل شناخت‌شناسی قبل از سایر مسائل فلسفی این است که تا توان عقل بر حلّ آن‌ها مورد سؤال باشد جای بحث دربارهٔ آن‌ها نخواهد بود.

۲ـ شاید نخستین عاملی که موجب توجه به مسئلهٔ «ارزش شناخت» شده کشف خطاهای حواس بوده که بر اساس آن، فیلسوفان الثایی به شناخت عقلانی در برابر شناخت حسّی و تجربه، تکیه کردند و سپس سوفسطاییان، منکر ارزش شناخت عقلی شدند و بدین ترتیب، ضرورت بحث دربارهٔ این مسائل، آشکار شد و از جملهٔ تلاش‌هایی که در این زمینه انجام گرفت تدوین قواعد منطق به وسیلهٔ ارسطو بود.

۳ـ بحث دربارهٔ اصالت حسّ یا عقل یکی از محورهای اساسی مسائل فلسفهٔ غربی را تشکیل می‌دهد ولی نخستین پژوهش‌های سیستماتیک در این باره به وسیلهٔ لایب نیتز و جان لاک انجام گرفته و سپس کانت که تحت تأثیر افکار هیوم واقع شده بود وظیفهٔ فلسفه را ارزشیابی شناخت دانست و نتیجه گرفت که شناخت نظری فقط در زمینهٔ علوم طبیعی و ریاضی، معتبر است و در زمینهٔ متافیزیک، اعتباری ندارد.

۴ـ فلاسفهٔ اسلامی در عین ارج نهادن به روش تجربی در علوم طبیعی، همواره بر ارزش ادراک عقلی، تأکید کرده‌اند و در این باره هیچ اختلافی در میان ایشان پدید نیامده، هرچند گرایش‌های مخالف جنبی به وجود آمده است.

۵ـ انگیزهٔ اصلی مخالفت با فلسفه دو چیز بوده است: یکی حفظ عقاید دینی در برابر پاره‌ای آرای فلسفی رایج در یک عصر خاص، و دیگری اهتمام به سیر معنوی و قلبی در برابر سیر عقلی و ذهنی.

۶ـ با ثَبات موضع عقل در فلسفهٔ اسلامی نیازی به اهتمام به مسائل شناخت‌شناسی پدید نیامده بدان‌گونه که در مغرب‌زمین پدید آمده است. و از این روی، فلاسفهٔ اسلامی به ذکر بعضی از مسائل شناخت در ابواب متفرق فلسفه، بسنده کرده‌اند.

۷ـ ولی با توجه به شیوع بعضی از افکار انحرافی غربی در این عصر، لازم است

توجه بیشتری به این مسائل شود به گونه‌ای که نیازهای موجود، برطرف گردد.

۸ـ مفهوم شناخت، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و منظور از آن مطلق علم و آگاهی و اطلاع می‌باشد.

۹ـ شناخت و علم عبارت است از حضور خود شئ یا صورت جزئی یا مفهوم کلّی آن نزد موجود مجرّد.

۱۰ـ شناخت‌شناسی عبارت است از علمی که دربارهٔ شناخت‌های انسانی و ارزشیابی انواع، و تعیین ملاک صحّت و خطای آن‌ها بحث می‌کند.



پرسش

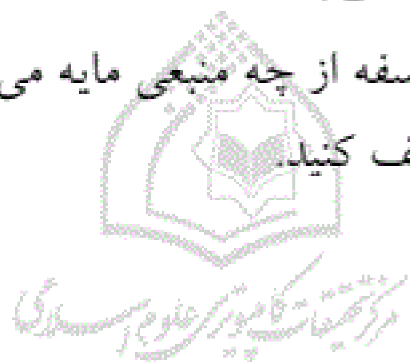
۱ـ چرا در این کتاب، بخش شناخت‌شناسی قبل از بخش هستی‌شناسی آمده است؟

۲ـ شناخت‌شناسی از چه زمانی آغاز شده و در چه زمانی رسماً به صورت یک علم درآمده است؟

۳ـ مسائل شناخت در فلسفهٔ اسلامی چگونه طرح شده؟ و چرا همهٔ مسائل آن، مورد اهتمام قرار نگرفته است؟

٤ـ گرایش‌های مخالف فلسفه از چه منبعی مایه می‌گرفته است؟

۵ـ شناخت‌شناسی را تعریف کنید.



درس دوازدهم

بداهت اصول شناخت‌شناسی



شامل:

کیفیت نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی

امکان شناخت

بررسی ادّعای شک‌گرایان

ردّ شبههٔ شک‌گرایان

کیفیت نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی

با توجّه به مفهوم وسیع شناخت که شامل هر نوع آگاهی و ادراکی می‌شود مسائل فراوانی را می‌توان در بخش شناخت‌شناسی، مطرح کرد که برخی از آن‌ها رسماً در این علم، عنوان نمی‌شود مانند بحث دربارهٔ حقیقت وحی و الهام و انواع مکاشفات و مشاهدات عرفانی. اما مسائلی که معمولاً در این شاخه از فلسفه مورد بحث، قرار می‌گیرد بر محور حسّ و عقل، دور می‌زند ولی ما همهٔ آن‌ها را نیز در اینجا مطرح نمی‌کنیم؛ زیرا هدف اصلی، توضیح ارزش ادراک عقلی و تثبیت موضع بر حقّ فلسفه و صحّت روش تعقّلی آن است و از این روی تنها به مسائلی خواهیم پرداخت که برای متافیزیک و خداشناسی و ضمناً برای بعضی دیگر از علوم فلسفی مانند روان‌شناسی فلسفی و فلسفهٔ اخلاق، مفید باشد.

در اینجا ممکن است سؤالی مطرح شود که مبادی تصدیقی علم شناخت‌شناسی چیست و در کجا اثبات می‌شود؟ و پاسخ این است که شناخت‌شناسی نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بدیهیّات اولیه، تبیین می‌شود.

سؤال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که اگر حل مسائل هستی‌شناسی و دیگر علومی که با روش تعقّلی، مورد بررسی قرار می‌گیرند متوقف بر اثبات این مسئله است که آیا عقل، توان حل این‌گونه مسائل را دارد یا نه، لازمه‌اش این است که فلسفهٔ اُولی هم نیازمند به علم شناخت‌شناسی باشد و

این علم باید مبادی تصدیقی فلسفه را نیز اثبات کند در صورتی که قبلاً گفته شد فلسفه نیاز به هیچ علم دیگری ندارد.

ما در درس هفتم اشاره‌ای به پاسخ این سؤال کرده‌ایم و اینک بـه بیـان پاسـخ دقیق آن می‌پردازیم:

اولاً قضایایی که مستقیماً مورد نیاز فلسفهٔ اُولی است در واقع قضایای بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و توضـیحاتی کـه پیرامـون ایـن قـضایا در علـم منطـق یـا شناخت‌شناسی داده می‌شود در حقیقت بیاناتی است تنبیهی نـه اسـتدلالی. یعنـی وسیله‌ای است برای توجه دادن ذهن به حقایقی که عقل بدون نیـاز بـه اسـتدلال، آن‌ها را درک می‌کند. و نکتهٔ مطرح کردن این‌گونه قضایا در این علوم ایـن اسـت که شبهاتی دربارهٔ آن‌ها به وجود آمده که منشأ توهّمات و تشکیکاتی شـده اسـت چنان که دربارهٔ بدیهی‌ترین قضایا یعنی محال بـودن تنـاقض هـم چنـین شـبهاتی پدید آمده تا آنجا که بعضی پنداشته‌اند که تنـاقض نـه تنهـا محـال نیـست، بلکـه اساس همهٔ حقایق است!

شبهاتی که دربارهٔ ارزش ادراک عقلی، مطرح شده نیز از همین قماش اسـت و برای پاسخگویی از این شبهات و زدودن آن‌ها از اذهان اسـت کـه ایـن مباحـث، مطرح می‌شود. و در واقع، نامگذاری این قضایا به **مسائل** علم منطـق یـا **مسـائل** شناخت‌شناسی از باب مسامحه یا استطراد یا مماشات با صاحبان شبهات است. و اگر کسی ارزش **ادراک عقلی** را هرچند بـه صـورت ناخودآگـاه نپذیرفتـه باشـد چگونه می‌توان با **برهان عقلی** برای او استدلال کرد؟! چنان که همین بیـان، خـود بیانی عقلی است (دقّت شود).

ثانیاً نیاز فلسفه به اصول منطق و معرفت‌شناسـی در حقیقـت، بـرای مـضاعف کردن علم، و به اصطلاح برای حصول علم به علم است. توضیح آنکه: کـسی کـه ذهنش مشوب به شبهات نباشد می‌تواند برای بسیاری از مسائل، اسـتدلال کنـد و به نتایج یقینی هم برسد و استدلالاتش هم منطبق بر اصـول منطقـی باشـد بـدون

اینکه توجهی داشته باشد که مثلاً این استدلال در قالب شکل اول، بیان شده و شرایط آن چیست یا توجهی داشته باشد که عقلی وجود دارد که این مقدّمات را درک می‌کند و صحت نتیجهٔ آن‌ها را می‌پذیرد. و از سوی دیگر ممکن است کسانی برای ابطال اصالت عقل یا متافیزیک دست به استدلالاتی بزنند و ناخودآگاه از مقدمات عقلی و متافیزیکی، استفاده کند یا برای ابطال قواعد منطق بر اساس قواعد منطقی استدلال کنند یا حتی برای ابطال محال بودن تناقض ناخودآگاه به خود این اصل، تمسّک نمایند چنان که اگر به ایشان گفته شود: این استدلال شما در عین حال که صحیح است باطل است، ناراحت شوند و آن را حمل بر استهزا نمایند.

پس در واقع، نیاز استدلالات فلسفی به اصول منطقی یا اصول شناخت‌شناسی از قبیل نیاز مسائل علوم به اصول موضوعه نیست، بلکه نیازی ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آن‌ها است یعنی برای مضاعف شدن علم و حصول تصدیق دیگری متعلق به این تصدیقات می‌باشد. چنان که در مورد بدیهیّات اولیه نیز گفته می‌شود که نیاز به اصل محال بودن تناقض دارند و معنای صحیح آن همین است؛ زیرا روشن است که نیاز قضایای بدیهی به این اصل، از قبیل نیاز قضایای نظری به قضایای بدیهی نیست وگرنه فرقی بین قضایای بدیهی و نظری باقی نمی‌ماند و حداکثر می‌بایست اصل محال بودن تناقض را به عنوان تنها اصل بدیهی، معرفی کرد.

امکان شناخت

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می‌داند و چیزهایی را می‌تواند بداند، و از این روی برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز یا مورد علاقه‌اش کوشش می‌کند و بهترین نمونهٔ این‌گونه کوشش‌ها به وسیلهٔ دانشمندان و فلاسفه انجام گرفته که رشته‌های مختلف علوم و فلسفه را پدید آورده‌اند. پس امکان و وقوع علم، مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیلهٔ

پاره‌ای از شبهات، آشفته نشده باشد قابل انکار و یا حتی قابل تردید باشد و آنچه جای بحث و بررسی دارد و اختلاف دربارهٔ آن، معقول است تعیین قلمرو علم انسان، و تشخیص ابزار دستیابی به علم یقینی، و راه بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست و مانند آن‌ها است.

ولی چنان که در بحث‌های گذشته اشاره شد بارها در اروپا موج خطرناک شک‌گرایی پدید آمده و حتی اندیشمندان بزرگی را در کام خود فروبرده است و تاریخ فلسفه از مکتب‌هایی نام می‌برد که مطلقاً منکر علم بوده‌اند مانند سوفیسم (= سوفسطایی‌گری) و سپتی‌سیسم (= شک‌گرایی) و آگنوستی سیسم (=لاادری‌گری). و اگر نسبت انکار علم به طور مطلق به کسانی صحیح باشد، بهترین توجیهش این است که ایشان مبتلی به وسواس ذهنیِ شدیدی شده بودند چنان که گاهی چنین حالاتی نسبت به بعضی از مسائل برای افرادی رخ می‌دهد و در واقع باید آن را نوعی بیماری روانی به حساب آورد.

باری، ما بدون اینکه به بررسی تاریخی دربارهٔ وجود چنین کسانی بپردازیم یا از انگیزهٔ ایشان در این اظهارات، جست‌وجو کنیم یا پیرامون صحّت و سقم نسبت‌هایی که به ایشان داده شده به کنکاش بپردازیم سخنان نقل‌شده از آنان را به عنوان شبهات و سؤالاتی تلقّی می‌کنیم که باید به آن‌ها پاسخ داده شود، کاری که در خور یک بحث فلسفی است، و سایر مطالب را به پژوهشگران تاریخ و دیگران وامی‌گذاریم.

بررسی ادّعای شک‌گرایان

سخنانی که از سوفیست‌ها و شکّاکان نقل شده از یک نظر، به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی آنچه دربارهٔ وجود و هستی گفته‌اند، و دیگری آنچه دربارهٔ علم و شناخت، اظهار کرده‌اند. یا سخنان ایشان دو جنبه دارد: یک جنبهٔ آن، مربوط به هستی‌شناسی، و جنبهٔ دیگر آن، مربوط به شناخت‌شناسی است. مثلاً عبارتی که از افراطی‌ترین سوفیست‌ها (گرگیاس) نقل شده که «هیچ چیزی موجود نیست، و

اگر چیزی وجود می‌داشت قابل شناختن نمی‌بود، و اگر قابل شناختن می‌بود قابل شناساندن به دیگران نمی‌بود» جملهٔ اول آن، مربوط به هستی است که باید در بخش هستی‌شناسی مورد بررسی قرار گیرد، ولی جملهٔ دوم آن مربوط به بحث فعلی (شناخت‌شناسی) است و طبعاً در اینجا به بخش دوم می‌پردازیم و بخش اول را در مبحث هستی‌شناسی، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

نخست، این نکته را خاطرنشان می‌کنیم که هر کس در هر چیزی شک کند نمی‌تواند در وجود خودش و در وجود شکّش و نیز وجود قوای ادراکی مانند نیروی بینایی و شنوایی و وجود صورت‌های ذهنی و حالات روانی خودش شک کند، و اگر کسی حتی در چنین اموری هم اظهار شک نماید یا بیماری است که باید معالجه شود یا به دروغ و برای اغراض سوئی چنین اظهاری می‌کند که باید تأدیب و تنبیه شود.

همچنین کسی که به بحث و گفت‌وگو می‌پردازد یا کتاب می‌نویسد نمی‌تواند در وجود طرف بحث و یا در وجود کاغذ و قلمی که می‌نویسد شک کند. نهایت این است که بگوید همهٔ آن‌ها را در درون خودم درک می‌کنم و اما در وجود خارجی آن‌ها شک دارم، چنان که ظاهر سخنان «بارکلی» و بعضی دیگر از ایدآلیست‌ها این است که ایشان همهٔ مدرَکات را فقط به عنوان صورت‌های درون ذهنی می‌پذیرفته‌اند و وجود خارجی آن‌ها را انکار می‌کرده‌اند ولی وجود انسان‌های دیگری را که دارای ذهن و ادراک هستند قبول داشته‌اند. ولی چنین نظری به معنای نفی مطلق علم یا مطلق وجود نیست، بلکه انکار موجودات مادّی ـ چنان که از بارکلی نقل شده ـ به معنای انکار بعضی از موجودات، و شک در آن‌ها به معنای شک دربارهٔ بعضی از معلومات است.

حال، اگر کسی ادّعا کند که «هیچ شناخت یقینی، امکان ندارد» از وی سؤال می‌شود که آیا این مطلب را می‌دانی یا دربارهٔ آن شک داری؟ اگر بگوید «می‌دانم» پس دست کم به یک شناخت یقینی، اعتراف کرده، و بدین ترتیب، ادّعای خود را

نقض کرده است. و اگر بگوید «نمی‌دانم» معنایش این است که احتمال می‌دهم معرفت یقینی، ممکن باشد، پس از سوی دیگر سخن خود را ابطال نموده است.

اما اگر کسی بگوید «من دربارهٔ امکان علم و شناخت جزمی، شک دارم» از وی سؤال می‌شود که «آیا می‌دانی که شک داری یا نه؟» اگر پاسخ دهد «می‌دانم که شک دارم» پس نه تنها امکان بلکه وقوع علم را هم پذیرفته است، اما اگر بگوید «در شک خودم هم شک دارم» این همان سخنی است که یا به علّت مرض و یا از روی غرض گفته می‌شود و باید به آن، پاسخ عملی داد.

با کسانی که مدّعی نسبی بودن همهٔ شناخت‌ها هستند و می‌گویند: هیچ قضیه‌ای به طور مطلق و کلّی و دائمی، صحیح نیست نیز می‌توان چنین گفت‌وگویی را انجام داد. یعنی می‌توان به ایشان گفت: همین قضیّه که «هیچ قضیه‌ای به طور مطلق صحیح نیست» آیا مطلق و کلّی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقّت؟ اگر همیشه و در همهٔ موارد و بدون هیچ قید و شرطی، صادق است پس دست‌کم یک قضیّهٔ مطلق و کلّی و دائمی، ثابت می‌شود. و اگر خود این علم هم نسبی است معنایش این است که در بعضی از موارد، صحیح نیست و ناچار موردی که این قضیه دربارهٔ آن صدق نمی‌کند قضیه‌ای مطلق و کلّی و دائمی خواهد بود.

ردّ شبههٔ شک‌گرایان

شبهه‌ای که سوفیست‌ها و شک‌گرایان به آن تمسّک جسته‌اند و آن را به صورت‌های گوناگون و با ذکر مثال‌های مختلفی بیان کرده‌اند این است: گاهی انسان از راه حسّ به وجود چیزی یقین پیدا می‌کند ولی بعداً متوجّه می‌شود که خطا کرده است پس معلوم می‌شود که ادراک حسّی، ضمانت صحّت ندارد. و به دنبال آن، چنین احتمالی پیش می‌آید که از کجا سایر ادراکات حسّی من هم خطا نباشد، و شاید روزی بیاید که به خطا بودن آن‌ها هم پی ببرم. همچنین گاهی انسان از راه دلیل عقلی، اعتقاد یقینی به مطلبی پیدا می‌کند اما پس از چندی

می‌فهمد که آن دلیل، درست نبوده و یقینش مبدّل به شک می‌شود. پس معلوم می‌شود که ادراک عقلی هم ضمانت صحّت ندارد و به همان ترتیب، احتمال خطا به سایر مدرَکات عقل هم سرایت می‌کند. نتیجه آنکه نه حسّ، قابل اعتماد است و نه عقل، و برای انسان جز شکّ باقی نمی‌ماند.

در پاسخ باید گفت:

۱ـ معنای این استدلال آن است که شما می‌خواهید از راه این دلیل به نتیجهٔ منظورتان که همان صحّت شک‌گرایی است برسید و به آن علم پیدا کنید و دست کم بخواهید نظر خودتان را به این وسیله، به طرف بقبولانید یعنی انتظار دارید که او علم به صحّت ادّعای شما پیدا کند، در صورتی که مدّعای شما این است که حصول علم، مطلقاً محال است!

۲ـ معنای کشف خطا در ادراکات حسّی و عقلی این است که بفهمیم ادراک ما مطابق با واقع نیست، پس لازمه‌اش اعتراف به وجود علم به خطا بودن ادراک است.

۳ـ لازمهٔ دیگر آن این است که بدانیم واقعیّتی وجود دارد که ادراک خطاییِ ما با آن مطابقت ندارد وگرنه خطا بودن ادراک، مفهومی نخواهد داشت.

٤ـ لازمهٔ دیگرش این است که خود ادراک خطایی و صورت ذهنیِ مخالف با واقع، برای ما معلوم باشد.

۵ـ و بالاخره باید وجود خطاکننده و حسّ یا عقل خطاکار را نیز بپذیریم.

٦ـ این استدلال خودش یک استدلال عقلی است (هرچند در واقع مغالطه است) و استناد به آن به معنای معتبر شمردن عقل و ادراکات آن است.

۷ـ افزون بر این‌ها، در اینجا علم دیگری نیز مفروض است و آن این است که ادراک خطایی در عین خطا بودن نمی‌تواند درست باشد.

پس همین استدلال، مستلزم اعتراف به وجود چندین علم است و با این وصف چگونه می‌توان امکان علم را مطلقاً انکار کرد و یا حتی در وقوع آن

تشکیک نمود؟!

این‌ها همه پاسخ‌های نقضی به استدلال شک‌گرایان بود و اما حلّ مطلب و بیان وجه مغالطه در آن این است که صحّت و خطای ادراکات حسّی را به کمک دلایل عقلی، اثبات می‌کنیم و اما اینکه گفته شد کشف خطا در یک ادراک عقلی موجب سرایت احتمال خطا به سایر ادراکات عقل می‌شود، صحیح نیست زیرا احتمال خطا تنها در ادراکات نظری (= غیر بدیهی) راه دارد و اما بدیهیات عقلی که اساس براهین فلسفی را تشکیل می‌دهند به هیچ وجه قابل خطا نیستند و توضیح خطاناپذیری آن‌ها در درس نوزدهم خواهد آمد.



خلاصه

۱ـ چون هدف ما از بررسی مسائل شناخت، تثبیت موضع بر حقّ فلسفهٔ الهی است از این روی تنها به مسائلی از شناخت‌شناسی خواهیم پرداخت که در این راه مفید باشد.

۲ـ شناخت‌شناسی نیاز به اصول موضوعه‌ای که در علم دیگری بیان شود ندارد.

۳ـ نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی از قبیل نیاز یک علم به علم دیگر برای اثبات اصول موضوعه‌اش نیست؛ زیرا اولاً قضایای مورد نیاز فلسفه، قضایای بدیهی و غیر قابل انکار است، و ثانیاً نیاز به این‌گونه قضایا که در شناخت‌شناسی مورد بحث واقع می‌شود مانند نیاز به قضایایی که در علم منطق، بیان می‌گردد در واقع، برای حصول علم به علم و مضاعف شدن شناخت می‌باشد.

٤ـ امکان و تحقّق شناخت، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است ولی از سوفیست‌ها و شکّاکان، نقل شده که مطلقاً امکان آن را انکار می‌کرده‌اند.

٥ـ ادّعای عدم امکان شناخت، متضمّن علم به این مطلب و ناقض خودش می‌باشد و همچنین ادّعای نسبی بودن همهٔ علوم و شناخت‌ها.

٦ـ استدلال برای این ادّعای نادرست به خطاپذیری ادراکات حسّی و عقلی نیز مستلزم چندین علم است: علمی که علی‌الفرض از این دلیل، حاصل می‌شود، علم به خطا بودن بعضی از ادراکات حسّی و عقلی، علم به واقعیّتی که ادراک خطایی با آن مطابق نیست، علم به وجود خود ادراک خطایی، علم به خطاکننده، علم به اعتبار این استدلال که از شناخت‌های عقلانی تشکیل یافته است و علم به محال بودن تناقض.

۷ـ جواب حلّی این شبهه آن است که صحّت و خطای ادراکات حسّی را به کمک دلایل عقلی، اثبات می‌کنیم و این دلایل، مبتنی بر یک دسته از ادراکات عقلی است که خطایی در آن‌ها راه ندارد و به هیچ وجه مورد شک و تردید، واقع نمی‌شود و خطا بودن بعضی از ادراکات عقلی موجب سرایت احتمال خطا به همهٔ آن‌ها نمی‌گردد.

پرسش

۱ـ مبادی تصدیقی شناخت‌شناسی چیست و در چه علمی بیان می‌شود؟

۲ـ کدام یک از شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی، اصول موضوعه برای دیگری اثبات می‌کند؟

۳ـ ادّعای شک‌گرایان چیست و چگونه آن را ارزیابی می‌کنید؟

۴ـ مهم‌ترین شبههٔ شک‌گرایان چیست و چگونه باید به آن جواب داد؟




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس سیزدهم

اقسام شناخت



شامل:

در جست‌وجوی سنگ بنای شناخت

نخستین تقسیم علم

علم حضوری

راز خطاناپذیری علم حضوری

همراهی علم حصولی با علم حضوری

مراتب علم حضوری

در جست‌وجوی سنگ بنای شناخت

در درس گذشته اشاره شد که بعضی از شناخت‌ها و ادراکات به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست و حتی دلیلی که شک‌گرایان برای توجیه نظریهٔ انحرافیِ خودشان مبنی بر انکار مطلق علم، بیان کرده بودند متضمّن و مستلزم چندین علم بود.

از سوی دیگر می‌دانیم که همهٔ شناخت‌ها و اعتقادات ما هم درست و مطابق با واقع نیست و حتی در بسیاری از موارد، خودمان به خطا بودن بعضی از آن‌ها پی می‌بریم.

با توجّه به این دو مطلب طبعاً چنین سؤالی پیش می‌آید که چه فرق اساسی بین انواع ادراکات انسان، وجود دارد به طوری که بعضی از آن‌ها خطاناپذیر و غیر قابل تشکیک هستند و بعضی خطابردار و قابل شک و تردید؟ و چگونه باید این دو نوع را از یکدیگر تشخیص داد؟

در درس دوم اشاره کردیم که دکارت برای مبارزه با شک‌گرایی، در مقام پی‌ریزی فلسفهٔ تزلزل‌ناپذیری برآمد و سنگ بنای آن را شک‌ناپذیری خود شک، قرار داد و حتی وجود «منِ» شک‌کننده و اندیشنده را نیز متفرّع بر آن ساخت. سپس ملاک شک‌ناپذیری آن را «وضوح و تمایز» معرفی کرد و آن را معیاری برای بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست، قرار داد و در صدد برآمد که روش ریاضی را در فلسفه به کار گیرد و در واقع، منطق جدیدی را ارائه دهد.

ما اکنون در مقام ارزیابی فلسفهٔ دکارت و بررسی درجهٔ موفقیّت وی در کاری

که به عهده گرفته بود نیستیم. تنها این نکته را خاطرنشان می‌کنیم که آغاز کردن از شک به عنوان نقطهٔ شروعی برای جدال با شک‌گرایان، موجّه است است چنان که در درس سابق، ملاحظه شد. ولی اگر کسی گمان کند که وجود هیچ چیزی به این اندازه روشن و یقینی نیست و حتی وجودِ خود شک‌کننده هم می‌بایست از راه وجود شک، معلوم شود صحیح نیست بلکه وجود «من» آگاه و اندیشنده دست کم به اندازهٔ وجود شک که یکی از حالات او می‌باشد روشن و غیر قابل تردید است.

همچنین «وضوح و تمایز» را نمی‌توان معیار اصلی بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست قرار داد؛ زیرا علاوه بر اینکه خود این معیار به قدر کافی «واضح و متمایز» و غیر خالی از ابهام نیست و محک قاطع و تعیین‌کننده‌ای به شمار نمی‌رود نمی‌تواند راز خطاناپذیری نوع خاصّی از ادراکات را آشکار سازد. البتّه سایر سخنان وی نیز جای بحث‌های فراوانی دارد که در اینجا مجال بررسی آن‌ها نیست.

اما شک‌ناپذیری شک و شک‌کننده و چیزهای دیگری از این قبیل رازی دارد که برای پرده‌داری از آن بایستی به بررسی انواع علم و ادراک پرداخت.

نخستین تقسیم علم

نخستین تقسیمی که می‌توان برای علم و شناخت در نظر گرفت این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم، تعلّق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده، منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن، مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم می‌باشد و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» می‌نامیم.

تقسیم علم به این دو قسم، یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است و به همین جهت، حالت سومی را در عَرْض این دو قسم نمی‌توان برای علم،

فرض کرد، یعنی علم از این دو قسم، خارج نیست: یا واسطه‌ای بین شخص عالم و ذات معلوم، وجود دارد که آگاهی به وسیلهٔ آن حاصل می‌شود که در این صورت به علم حصولی نامیده می‌گردد، و یا چنین واسطه‌ای وجود ندارد و در این صورت علم حضوری خواهد بود. اما وجود این دو قسم در انسان، احتیاج به توضیح دارد.

علم حضوری

علم و آگاهی هر کسی از خودش به عنوان یک موجود درک‌کننده، علمی است غیر قابل انکار، و حتی سوفیست‌هایی که مقیاس هر چیزی را انسان دانسته‌اند وجود خود انسان را انکار نکرده‌اند و منکر آگاهی وی از خودش نشده‌اند.

البتّه منظور از خود انسان همان «من» درک‌کننده و اندیشنده است که با شهود درونی از خودش آگاه است نه اینکه از راه حس و تجربه و به واسطهٔ صور و مفاهیم ذهنی، آگاهی پیدا کند و به دیگر سخن: خودش عین علم است و در این علم و آگاهی، تعدّد و تغایری بین علم و عالم و معلوم، وجود ندارد و چنان که قبلاً اشاره شد «وحدت عالم و معلوم» کامل‌ترین مصداق «حضور معلوم نزد عالم» است، اما آگاهی انسان از رنگ و شکل و سایر ویژگی‌های بدن چنین نیست، بلکه از راه دیدن و لمس کردن و سایر حواس و با وساطت صورت‌های ذهنی، حاصل می‌شود. و در درون بدن، اعضا و احشا زیادی هست که از آن‌ها آگاه نیستیم مگر اینکه از راه علائم و آثار به وجود آن‌ها پی ببریم یا به وسیلهٔ آموختن علم تشریح و فیزیولوژی و دیگر علوم زیستی، از آن‌ها آگاه شویم.

همچنین منظور از این آگاهی، همان یافت بسیط و تجزیه‌ناپذیر است نه این قضیّه که «من هستم» یا «خودم وجود دارم» که مرکَب از چند مفهوم است. پس منظور از «علم به نفس» همان آگاهی شهودی بسیط و بی‌واسطه از روح خودمان است و این علم و آگاهی، ویژگی ذاتی آن می‌باشد. و در جای خودش ثابت شده

که روح، مجرّد و غیر مادّی است و هر جوهر مجرّدی از خودش آگاه است و این مسائل، مربوط به هستی‌شناسی و روانشناسی فلسفی است و فعلاً جای بحث دربارهٔ آن‌ها نیست.

نیز آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان علمی است بی‌واسطه و حضوری. هنگامی که دچار «ترس» می‌شویم این حالت روانی را مستقیماً و بدون واسطه می‌یابیم نه اینکه به وسیلهٔ صورت یا مفهوم ذهنی آن را بشناسیم. یا هنگامی که نسبت به کسی یا چیزی «محبّت» پیدا می‌کنیم این جذب و انجذاب درونی را در خودمان می‌یابیم، یا هنگامی که تصمیم بر کاری می‌گیریم از تصمیم و ارادهٔ خودمان بی‌واسطه آگاه هستیم. و معنی ندارد که کسی بترسد یا چیزی را دوست بدارد یا تصمیم بر کاری بگیرد ولی از ترس یا محبَت یا ارادهٔ خودش آگاه نباشد!

و به همین دلیل است که وجود شک و گمان خودمان، قابل انکار نیست و هیچ کس نمی‌تواند ادّعا کند که از شک خودش، آگاه نیست و در وجود شکّش هم شک دارد!

یکی دیگر از مصادیق علم حضوری، علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش می‌باشد. آگاهی نفس از نیروی تفکّر یا تخیّل یا نیروی به کار گیرندهٔ اعضا و جوارح بدن، علمی است حضوری و مستقیم، نه اینکه آن‌ها را از راه صورت یا مفهوم ذهنی بشناسد. و به همین دلیل است که هیچ گاه در به کار گیری آن‌ها اشتباه نمی‌کند و مثلاً نیروی ادراکی را به جای نیروی تحریکی به کار نمی‌گیرد و به جای اینکه دربارهٔ چیزی بیندیشد به انجام حرکات بدنی نمی‌پردازد.

از جمله چیزهایی که با علم حضوری، درک می‌شود خود صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است که آگاهیِ نفس از آن‌ها به وسیلهٔ صورت یا مفهوم دیگری حاصل نمی‌شود. و اگر لازم بود که علم به هر چیزی از راه حصول صورت یا مفهوم

ذهنی، حاصل شود می‌بایست علم به هر صورت ذهنی، به وسیلهٔ صورت دیگری تحقّق یابد و علم به آن صورت هم از راه صورت دیگری. و بدین ترتیب می‌بایستی در مورد یک علم، بی‌نهایت علم‌ها و صورت‌های ذهنی، تحقق یابد!

در اینجا ممکن است اشکال شود که اگر علم حضوری عین معلوم است، لازم می‌آید که صورت‌های ذهنی هم علم حصولی باشند و هم علم حضوری؛ زیرا این صورت‌ها از آن جهت که با علم حضوری، درک می‌شوند خودشان عین علم حضوری هستند و از سوی دیگر فرض این است که آن‌ها علم حصولی به اشیا خارجی هستند، پس چگونه ممکن است که یک علم هم علم حصولی باشد و هم علم حضوری؟

جواب این است که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی، خاصیت مرآتیّت و بیرون‌نمایی و حکایت از اشیا خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناختن خارجیّات هستند علم حصولی به شمار می‌روند ولی از آن جهت که خودشان نزد نفس، حاضر هستند و نفس مستقیماً از آن‌ها آگاه می‌شود علم حضوری، محسوب می‌شوند و این دو حیثیت با یکدیگر فرق دارد: حیثیت حضوری بودن آن‌ها آگاهی بی‌واسطهٔ نفس از خود آن‌هاست، و حیثیت حصولی بودن آن‌ها نشانگری آن‌ها از اشیا خارجی است.

برای توضیح بیشتر به مثال «آینه» توجّه می‌کنیم. ما می‌توانیم آینه را به دو صورت بنگریم و به آن نظر بیفکنیم: یکی نظر استقلالی، مثل هنگامی که می‌خواهیم آینه بخریم و پشت و روی آن را نگاه می‌کنیم که شکسته و موج‌دار نباشد، دیگری نظر آلی و ابزاری، مثل هنگامی که می‌خواهیم صورت خود را در آن ببینیم که در این حالت گر چه به آینه نگاه می‌کنیم ولی توجّه اصلی ما معطوف به صورت خودمان است نه به آینه. صورت‌های ذهنی هم می‌توانند مورد توجّه استقلالی نفس، قرار بگیرند و در این حالت است که می‌گوییم با علم حضوری، درک می‌شوند و می‌توانند وسیله و ابزاری برای شناختن اشیا یا

اشخاص خارجی، قرار بگیرند و در این حال است که می‌گوییم علم حصولی هستند. البته توجّه داشته باشید که منظور از این بیان، تفکیک دو حالت از نظر زمانی نیست، بلکه منظور تفکیک دو حیثیت است و لازمه‌اش این نیست که صورت ذهنی درحالی‌که علم حصولی برای اشیا خارجی است برای نفس، معلوم نباشد و حیثیت حضوری بودن را نداشته باشد.

راز خطاناپذیری علم حضوری

با توجّه به توضیحی که دربارهٔ علم حضوری و علم حصولی و فرق آن‌ها داده شد معلوم می‌شود که چرا علم به نفس، و علم به حالات نفسانی و همچنین سایر علوم حضوری، اساساً خطاناپذیرند؛ زیرا در این موارد، خود واقعیّت عینی، مورد شهود قرار می‌گیرد به خلاف موارد علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی، نقش میانجی را ایفا می‌کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیا و اشخاص خارجی نداشته باشند.

به دیگر سخن: خطای در ادراک در صورتی قابل تصوّر است که بین شخص درک‌کننده و ذات درک‌شونده، واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیلهٔ آن، تحقّق یابد. در چنین صورتی جای این سؤال هست که این صورت یا مفهومی که بین درک‌کننده و درک‌شونده، واسطه شده و نقش نمایانگری از درک‌شونده را ایفا می‌کند آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک‌شونده هست یقین به صحّت ادراک، حاصل نمی‌شود. اما در صورتی که شئ یا شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده، حاضر باشد و یا با آن، وحدت یا اتّحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطا نیست. و نمی‌توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم، مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت، علم عین معلوم است.

ضمناً معنای صحّت و حقیقت بودن، و متقابلاً معنای خطا بودن ادراک، روشن

شد. یعنی حقیقت، عبارت است از ادراکی که مطابق با واقع باشد و کاملاً آن را منکشف سازد، و خطا عبارت است از اعتقادی که مطابق با واقع نباشد.

همراهی علم حصولی با علم حضوری

در اینجا لازم است نکتهٔ مهمّی را خاطرنشان کنیم و آن این است که: ذهن همواره مانند دستگاه خودکاری از یافته‌های حضوری، عکس‌برداری می‌کند و صورت‌ها یا مفاهیم خاصّی را از آن‌ها می‌گیرد سپس به تجزیه و تحلیل‌ها و تعبیر و تفسیرهایی دربارهٔ آن‌ها می‌پردازد؛ مثلاً، هنگامی که دچار ترس می‌شویم ذهن ما از حالت ترس، عکسی می‌گیرد که بعد از رفع شدن آن حالت می‌تواند آن را به خاطر بیاورد. همچنین مفهوم کلی آن را درک می‌کند و با ضمیمه کردن مفاهیم دیگری آن را به صورت جملهٔ «من می‌ترسم» یا «من ترس دارم» یا «ترس در من وجود دارد» منعکس می‌سازد. نیز با سرعت عجیبی پدید آمدن این حالت روانی را بر اساس دانسته‌های پیشین، تفسیر می‌کند و علّت پیدایش آن را تشخیص می‌دهد.

همهٔ این فعل و انفعالات ذهنی که سریعاً انجام می‌گیرد غیر از یافتن حالت ترس و علم حضوری به آن است ولی مقارنت و هم‌زمانی آن‌ها با علم حضوری در بسیاری از اوقات، موجب اشتباه می‌شود و شخص می‌پندارد همان‌گونه که خود ترس را با علم حضوری یافته علّت آن را هم با علم حضوری شناخته است در صورتی که آنچه با علم حضوری درک شده یک امر بسیط و عاری از هر گونه صورت و مفهوم و همچنین خالی از هر گونه تعبیر و تفسیر بوده و به همین جهت، جای خطایی در آن وجود نداشته است در صورتی که تفسیر مقارن آن از قبیل ادراکات حصولی بوده که خودبه‌خود ضمانتی برای صحّت و مطابقت با واقع ندارند.

با این توضیح، روشن می‌شود که چرا و چگونه در مورد پاره‌ای از علوم حضوری، خطاهایی پدید می‌آید؛ مثلاً، گاهی انسان، احساس گرسنگی می‌کند و

می‌پندارد که نیاز به غذا دارد در صورتی که اشتهای کاذبی است و در آن حال، نیازی به غذا ندارد. سرّ مطلب این است که آنچه با علم حضوری خطاناپذیر، درک شده همان احساس خاص، بوده است ولی همراه آن احساس، تفسیری به وسیلهٔ ذهن بر اساس مقایسهٔ آن با سایر احساس‌های قبلی، انجام گرفته که علّت این احساس، نیاز به غذا است اما این مقایسه، صحیح نبوده و بدین وسیله خطایی در تشخیص علت و تفسیر ذهنی، پدید آمده است. خطاهایی که در مکاشفات عرفانی پدید می‌آید نیز از همین قبیل است. بنابراین، لازم است در تشخیص علم حضوری کاملاً دقت کنیم و آن را از تفسیرهای ذهنی مقارن آن، جدا کنیم تا دچار لغزش‌ها و انحرافات ناشی از این‌گونه خلط‌ها نشویم.

مراتب علم حضوری

نکتهٔ دیگر شایان توجّه این است که همهٔ علم‌های حضوری از نظر شدّت و ضعف یکسان نیستند، بلکه گاهی علم حضوری، از قوّت و شدّت کافی، برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقّق می‌یابد ولی گاهی هم به صورت ضعیف و کمرنگی حاصل می‌شود و به صورت نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه درمی‌آید.

اختلاف مراتب علم حضوری گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک‌کننده است یعنی هر قدر نفس از نظر مرتبهٔ وجودی، ضعیف‌تر باشد علوم حضوری‌اش ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است و هر قدر مرتبهٔ وجودی‌اش کامل‌تر شود علوم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر می‌گردد. تبیین این مطلب، متوقّف بر بیان مراتب وجود و همچنین مراتب تکاملی نفس است که باید در سایر علوم فلسفی، اثبات شود و در اینجا می‌توانیم بر اساس این دو اصل موضوع، امکان شدّت و ضعف در علوم حضوری را بپذیریم.

علم حضوری به حالات روانی نیز به صورت دیگری قابل شدّت و ضعف است؛ مثلاً، بیماری که از درد، رنج می‌برد و درد خود را با علم حضوری می‌یابد

هنگامی که دوست عزیزی را می‌بیند و توجّهش به سوی او معطوف می‌شود دیگر شدّت درد را درک نمی‌کند. علّت ضعف این ادراک، ضعف توجّه است. بر عکس، موقع تنهایی و بخصوص در شب تاریک که توجّهی به سایر امور ندارد درد خود را با شدّت بیشتری درک می‌کند که علّت آن، شدّت توجّه است.

اختلاف مراتب علم حضوری می‌تواند در تفسیرهای ذهنی آن‌ها مؤثر باشد؛ مثلاً، نفس در مراحل اوّلیه با اینکه علم حضوری به خویشتن دارد ممکن است در اثر ضعف این علم، ارتباط خود را با بدن به صورت «رابطهٔ عینیّت» تصوّر کند و در نتیجه بپندارد که حقیقت نفس همین بدن مادّی یا پدیده‌های مربوط به آن است ولی هنگامی که مراتب کامل‌تری از علم حضوری برایش حاصل شد و به عبارت دیگر: هنگامی که جوهر نفس، تکامل یافت دیگر چنین اشتباهی رخ نمی‌دهد.

همچنین در جای خودش ثابت شده که انسان، نسبت به آفریدگار خویش، علم حضوری دارد ولی در اثر ضعف مرتبهٔ وجودی و نیز در اثر توجّه به بدن و امور مادّی، این علم به صورت ناآگاهانه درمی‌آید. اما با تکامل نفس و کاهش توجّه به بدن و امور مادّی و تقویت توجّهات قلبی نسبت به خداوند متعال همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی می‌رسد تا آنجا که می‌گوید: «آیکون لغیرک من الظهور ما لیس لک؟»[1]

۱. ر.ک: دعای حضرت سیدالشهدا(ع) در روز عرفه.

خلاصه

۱ـ دکارت، سنگ بنای شناخت یقینی را علم به وجود شک قرار داد و خواست از این راه، وجود شک‌کننده (روح انسان) را اثبات کند سپس وضوح و تمایز را به عنوان معیاری برای بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست، معرفی کرد.

۲ـ آغاز کردن از شک برای شروع بحث با شک‌گرایان، صحیح است ولی نمی‌توان آن را مقدّم بر علم به نفس و دلیل وجود آن قرار داد. چنان که نمی‌توان وضوح و تمایز را به عنون معیار شناخت حقیقت، پذیرفت.

۳ـ در علم حصولی، شخص به وسیلهٔ صورت یا مفهوم ذهنی از شئ یا شخص درک‌شونده آگاه می‌شود ولی در علم حضوری چنین واسطه‌ای وجود ندارد.

٤ـ علم هر کس به وجود خودش و به قوای نفسانی و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی و به فعلی که بی‌واسطه از نفس صادر می‌شود مانند تصمیم و اراده، حضوری است.

۵ـ صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نسبت به اشیا یا اشخاصی که از آن‌ها حکایت می‌کنند علم حصولی هستند ولی نفس، خود آن‌ها را حضوراً می‌یابد.

٦ـ خطا که عبارت است از عدم مطابقت ادراک با ادراک‌شونده در جایی امکان تحقّق دارد که ادراک با واسطه انجام گیرد؛ زیرا در چنین موردی جای این احتمال هست که صورت ادراکی مطابق با واقعیت معلوم نباشد اما در علم حضوری که ذات معلوم، مورد شهود عالم قرار می‌گیرد جای چنین احتمالی نیست و همین است راز خطاناپذیری علم حضوری.

۷ـ علم حضوری یک شهود بسیط است و در آن نه موضوع و محمولی وجود دارد و نه تحلیل و تفسیری. ولی همراه آن یک یا چند علم حصولی تحقق می‌یابد که ممکن است بعضی از آن‌ها خطا باشد مانند اشتهای کاذب و مکاشفاتی که همراه با تفسیرهای ذهنی غلط است.

۸ـ علم حضوری دارای مراتب مختلفی است و ممکن است بعضی از آن‌ها آگاهانه نباشد. مانند علم حضوری اغلب مردم نسبت به خدای متعال.

۹ـ علّت اختلاف مراتب علم حضوری یا تفاوت درجات وجودی ذات عالم است مانند اختلاف علم نفس به خودش در مراتب مختلفی که از تجرّد پیدا می‌کند و یا تفاوت مراتب توجّه نفس است مانند اختلاف احساس درد در اثر شدّت و ضعف توجّه.

۱۰ـ ضعف علم حضوری ممکن است موجب تفسیر ذهنی غلط شود چنان که کسانی می‌پندارند که روحشان با بدنشان یکی است با اینکه علم حضوری به آن دارند.



پرسش

۱ـ دکارت چه راهی را برای بازشناسی حقایق، پیشنهاد کـرد؟ و چگونـه آن را ارزیابی می‌کنید؟

۲ـ فرق اساسی علم حضوری با علم حصولی چیست؟

۳ـ سه مثال برای علم حضوری بنویسید.

٤ـ راز خطاناپذیری علم حضوری چیست؟

۵ـ اشتهای کاذب و مکاشفات غلط عرفانی را چگونه باید توجیه کرد؟

٦ـ علت اختلاف مراتب علم حضوری چیست؟




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس چهاردهم

علم حصولی



شامل:

لزوم بررسی علم حصولی

تصوّر و تصدیق

اجزا قضیّه

اقسام تصوّر

تصوّرات کلّی

تحقیق دربارهٔ مفهوم کلّی

پاسخ یک شبهه

بررسی نظریّات دیگر

لزوم بررسی علم حصولی

دانستیم که علم حضوری، یافتن خود واقعیّت عینی است و از این روی شکّ و شبهه‌ای در آن، راه ندارد. ولی می‌دانیم که دایرهٔ علم حضوری، محدود است و به تنهایی نمی‌تواند مشکل شناخت‌شناسی را حل کند و اگر راهی برای بازشناسی حقایق در میان علوم حصولی نداشته باشیم نمی‌توانیم منطقاً هیچ نظریهٔ قطعی را در هیچ علمی بپذیریم و حتی بدیهیات اوّلیه هم قطعیت و ضرورت خودشان را از دست خواهند داد و از بداهت و ضرورت تنها نامی برای آن‌ها باقی خواهد ماند. بنابراین، لازم است تلاش خود را برای ارزشیابی شناخت‌های حصولی و به دست آوردن معیار حقیقت در آن‌ها ادامه دهیم و بدین منظور به بررسی انواع علم حصولی می‌پردازیم.

تصوّر و تصدیق

منطقیّین علم را به دو قسم تصوّر و تصدیق، تقسیم کرده‌اند و در واقع مفهوم عرفی علم را از یک نظر، محدود کرده و آن را به علم حصولی، اختصاص داده‌اند، و از سوی دیگر آن را به تصوّر ساده هم گسترش داده‌اند.

تصوّر در لغت به معنای «نقش بستن» و «صورت پذیرفتن» است و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از پدیدهٔ ذهنی ساده‌ای که شأنیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد مانند تصوّر کوه دماوند و مفهوم کوه.

تصدیق در لغت به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است و در

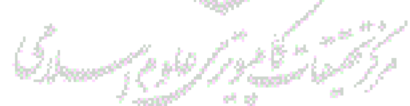
اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می‌شود و از این نظر، از مشترکات لفظی به شمار می‌رود:

الف) به معنای قضیهٔ منطقی که شکل سادهٔ آن، مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتّحاد آن‌ها است.

ب) به معنای خود حکم که امر بسیطی است و نشان‌دهندهٔ اعتقاد شخص به اتّحاد موضوع و محمول است.

بعضی از منطق‌دانان جدید غربی پنداشته‌اند که تصدیق عبارت است از انتقال ذهن از یک تصوّر به تصوّر دیگر بر اساس قواعد تداعی معانی. ولی این پندار نادرست است؛ زیرا نه هر جا تصدیقی هست تداعی معانی لازم است و نه هر جا تداعی معانی هست ضرورتاً تصدیقی وجود خواهد داشت، بلکه قوام تصدیق به حکم است و همین است فرق بین قضیّه و چند تصوّری که همراه هم یا پی‌درپی در ذهن، نقش بندد بدون اینکه اِسنادی بین آن‌ها باشد.

اجزا قضیّه



دانستیم که تصدیق به معنای حکم، امر بسیطی است اما به معنای مساوی با «قضیّه» مرکّب از چند جزء می‌باشد. ولی دربارهٔ اجزا قضیّه، نظریّات مختلفی ابراز شده است که بررسی همهٔ آن‌ها به طول می‌انجامد و باید در علم منطق، مورد بحث قرار گیرد و ما در اینجا اشارهٔ سریعی به آن‌ها می‌کنیم:

بعضی هر قضیّهٔ حملیّه را مرکّب از دو جزء (موضوع و محمول) دانسته‌اند، بعضی دیگر نسبت بین آن‌ها را هم به عنوان جزء سومی افزوده‌اند، و بعضی دیگر حکم به وقوع نسبت یا به عدم وقوع نسبت را نیز جزء چهارمی برای قضیّه شمرده‌اند.

برخی بین قضایای موجبه و سالبه فرق نهاده‌اند و در قضایای سالبه قائل به وجود حکم نشده‌اند، بلکه مفاد آن‌ها را سلب حکم دانسته‌اند و برخی دیگر وجود نسبت را در قضایای هلیّه بسیطه (یعنی قضایایی که مفاد آن‌ها وجود

موضوع در خارج است) و در حمل اوّلی (یعنی قضایایی که مفهوم موضوع و محمول آن‌ها یکی است مانند «انسان حیوان ناطق است») انکار کرده‌اند.

ولی نباید تردیدی روا داشت که از دیدگاه منطقی هیچ قضیّه‌ای فاقد نسبت و حکم نمی‌باشد؛ زیرا چنان که گفتیم قوام تصدیق به حکم است و حکم به نسبت بین دو جزء قضیّه، تعلّق می‌گیرد. هرچند ممکن است از دیدگاه فلسفی و هستی‌شناسی فرق‌هایی بین قضایا قائل شد.

اقسام تصوّر

تصوّر در یک بخش‌بندی به دو قسم کلّی و جزئی، تقسیم می‌شود: تصوّر کلّی عبارت است از مفهومی که بتواند نمایشگر اشیا یا اشخاص متعدّدی باشد مانند مفهوم انسان که بر میلیاردها فرد انسانی صدق می‌کند. و تصوّر جزئی عبارت است از صورت ذهنی که تنها نمایشگر یک موجود باشد مانند صورت ذهنی سقراط.

هر یک از تصوّرات کلّی و جزئی به اقسام دیگری منقسم می‌گردند که به توضیح مختصری پیرامون آن‌ها می‌پردازیم.

تصوّرات حسّی: یعنی پدیده‌های ذهنی ساده‌ای که در اثر ارتباط اندام‌های حسّی با واقعیت‌های مادّی، حاصل می‌شود مانند صورت‌های مناظری که با چشم می‌بینیم یا صداهایی که با گوش می‌شنویم. بقا این‌گونه تصوّرات، منوط به بقا ارتباط با خارج است و پس از قطع تماس با خارج در فاصلهٔ کوتاهی (مثلاً یک دهم ثانیه) از بین می‌رود.

تصوّرات خیالی: یعنی پدیده‌های ذهنی ساده و خاصّی که به دنبال تصوّرات حسّی و ارتباط با خارج، حاصل می‌شود ولی بقا آن‌ها منوط به بقا ارتباط با خارج نیست، مانند صورت ذهنی منظرهٔ باغی که حتی بعد از بستن چشم، در ذهن ما باقی می‌ماند و ممکن است بعد از سال‌ها به یاد آورده شود.

تصوّرات وهمی: بسیاری از فلاسفه، نوع دیگری برای تصوّرات جزئی ذکر

کرده‌اند که مربوط به معانی جزئی است و به احساس عداوتی که بعضی از حیوانات از بعضی دیگر دارند مثال زده‌اند احساسی که موجب فرار آن‌ها می‌شود و بعضی آن را نسبت به مطلق معانی جزئیه و از جمله احساس محبّت و عداوت انسان هم توسعه داده‌اند.

بدون شک مفهوم کلّیِ محبّت و عداوت از قبیل تصوّرات کلّی است و نمی‌توان آن‌ها را از اقسام تصوّرات جزئی شمرد. اما ادراک جزئیِ محبّت و عداوت را در خودِ درک‌کننده یعنی محبّتی که انسان در خودش نسبت به کسی می‌یابد، یا عداوتی که در خودش نسبت به دیگری احساس می‌کند، در واقع از قبیل علم حضوری به کیفیّات نفسانی است و نمی‌توان آن را از قبیل تصوّر که نوعی علم حصولی است به حساب آورد.

و اما احساس دشمنی در شخص دیگر، در حقیقت احساس مستقیم و بی‌واسطه‌ای نیست، بلکه نسبت دادن نظیر حالتی است که انسان در خودش یافته بوده به شخص دیگری که در موقعیت مشابهی قرار گرفته است. و اما قضاوت دربارهٔ ادراکات حیوانات نیاز به بحث‌های دیگری دارد که در اینجا مجال طرح و بررسی آن‌ها نیست.

آنچه را می‌توان به عنوان نوعی خاصّی از تصوّر جزئی پذیرفت تصوّری است که از حالات نفسانی حاصل می‌شود و قابل یادآوری است و شبیه تصوّر خیالی نسبت به تصوّر حسّی می‌باشد مانند یادآوری ترس خاصّی که در لحظهٔ معیّنی پدید آمده، یا محبّت خاصّی که در لحظهٔ مشخّصی وجود داشته است.

لازم به تذکر است که گاهی تصوّر وهمی به تصوّری گفته می‌شود که واقعیت ندارد و گاهی به نام «توهّم» اختصاص می‌یابد.

تصوّرات کلّی

دانستیم که تصوّر از یک نظر به دو بخش کلّی و جزئی، منقسم می‌شود. اقسام تصوّراتی را که تا کنون، مورد بحث قرار دادیم همگی تصوّرات جزئی بود. و اما

تصوّرات کلّی که به نام «مفاهیم عقلی» و «معقولات» نامیده می‌شود محور بحث‌های فلسفی مهمّی را تشکیل می‌دهد و از دیرزمان، مورد گفت‌وگوهای فراوانی قرار گرفته است.

از زمان‌های قدیم چنین نظری وجود داشته که اساساً مفهومی به نام مفهوم کلّی نداریم و الفاظی که گفته می‌شود دلالت بر مفاهیم کلّی دارند در واقع، نظیر مشترکات لفظی هستند که دلالت بر امور متعدّدی می‌نمایند؛ مثلاً، لفظ «انسان» که بر افراد فراوانی اطلاق می‌شود مانند اسم خاصّی است که چندین خانواده برای فرزندانشان قرار داده باشند یا مانند نام فامیلی است که همهٔ افراد خانواده به آن نامیده می‌شوند.

طرفداران این نظریه به نام «اسمیّین» یا «طرفداران اصالت تسمیه» (= نومینالیست) شهرت یافته‌اند. و در درس دوم اشاره کردیم که در اواخر قرون وسطی ویلیام اُکامی به این نظریه گروید و سپس بارکلی آن را پذیرفت. و در عصر حاضر، پوزیتویست‌ها و بعضی از مکتب‌های دیگر را باید جزء این دسته به حساب آورد.

نظریهٔ دیگر که قریب به نظریهٔ مزبور می‌باشد این است که تصوّر کلّی عبارت است از تصوّر جزئی مبهم. به این صورت که بعضی از خصوصیات صورت جزئی و خاص، حذف شود به طوری که قابل انطباق بر اشیا یا اشخاص دیگری گردد؛ مثلاً، تصوّری که از شخص خاصّی داریم با حذف بعضی از ویژگی‌هایش قابل انطباق بر برادر او هم می‌باشد و با حذف خصوصیّات دیگری بر چند فرد دیگر هم قابل تطبیق می‌شود. و بدین ترتیب هر قدر ویژگی‌های بیشتری از آن، حذف شود کلی‌تر و قابل انطباق بر افراد بیشتری می‌گردد تا آنجا که ممکن است شامل حیوانات و حتی نباتات و جمادات هم بشود چنان که شَبَحی را که از دور می‌بینیم در اثر ابهام زیادی که دارد هم قابل انطباق بر سنگ است و هم بر درخت و هم بر حیوان و هم بر انسان. و به همین جهت است که در آغاز رؤیت،

شک می‌کنیم که آیا انسان است یا چیز دیگری. و هر قدر نزدیک‌تر شویم و آن را روشن‌تر ببینیم دائرهٔ احتمالات، محدودتر می‌شود تا سرانجام در شئ یا شخص خاصّی، تعیّن پیدا کند. هیوم دربارهٔ مفاهیم کلّی چنین نظری را داشت چنان که تصوّر بسیاری از مردم دربارهٔ کلیّات، همین است.

از سوی دیگر بعضی از فلاسفهٔ باستان مانند افلاطون بر واقعیّت مفاهیم کلّی، تأکید کرده‌اند و حتی برای آن‌ها نوعی واقعیّت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان، قائل شده‌اند و ادراک کلیّات را از قبیل مشاهدهٔ مجرّدات و مثال‌های عقلانی (مُثُل افلاطونی) دانسته‌اند. این نظریه به صورت‌های گوناگونی تفسیر شده یا نظریّات فرعی دیگری از آن، اشتقاق یافته است.[1] چنان که بعضی گفته‌اند: روح انسان قبل از تعلّق گرفتن به بدن آن‌ها را فراموش کرده، و با دیدن افراد مادّی به یاد حقایق مجرّد می‌افتد و ادراک کلیّات، همین یادآوری آن‌هاست. بعضی دیگر که قائل به قدیم بودن و وجود روح قبل از بدن نیستند ادراکات حسّی را وسیله‌ای برای مستعد شدن نفس نسبت به مشاهدهٔ مجرّدات، دانسته‌اند. اما مشاهده‌ای که از راه چنین استعدادی حاصل می‌شود مشاهده‌ای از دور است و ادراک کلیّات، عبارت است از همین مشاهدهٔ حقایق مجرّده از دور، به خلاف مشاهدات عرفانی که با مقدّمات دیگری حاصل می‌شد و مشاهده‌ای از نزدیک است. بعضی از فلاسفهٔ اسلامی مانند صدرالمتألهین و مرحوم استاد علامهٔ طباطبایی این تفسیر را پذیرفته‌اند.

ولی معروف‌ترین نظریات در باب مفاهیم کلّی این است که آن‌ها نوع خاصّی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیّت در مرتبهٔ خاصّی از ذهن، تحقّق می‌یابند و درک‌کنندهٔ آن‌ها عقل است. و بدین ترتیب یکی از اصطلاحات عقل به عنوان نیروی درک‌کنندهٔ مفاهیم ذهنی کلّی، شکل یافته است. این نظریه از ارسطو نقل شده و اکثر فلاسفهٔ اسلامی آن را پذیرفته‌اند.

۱. نظریهٔ پدیدارشناسی ادموند هوسرل را نیز باید از مشتقّات این نظریه به حساب آورد.

با توجّه به اینکه نظریهٔ اول و دوم در واقع به معنای نفی ادراک عقلی است و نقطهٔ اتّکایی برای ویران کردن متافیزیک و تنزّل دادن آن به حدّ مباحث لفظی و تحلیلات زبانی به شمار می‌رود لازم است در این مقام بیشتر درنگ کنیم تا پایهٔ استواری برای مباحث بعدی نهاده شود.

تحقیق دربارهٔ مفهوم کلّی

چنان که اشاره شد بازگشت سخنان اسمیّین (= نومینالیست‌ها) به این است که الفاظ کلّی از قبیلِ مشترک لفظی یا در حکم آن هستند که دلالت بر افراد متعدّدی می‌کنند. از این روی برای پاسخ قطعی به ایشان لازم است توضیحی دربارهٔ مشترک لفظی و مشترک معنوی و فرق بین آن‌ها بدهیم:

مشترک لفظی عبارت است از لفظی که با چند وضع و قرارداد برای چند معنی، وضع شده است چنان که لفظ شیر در زبان فارسی یک بار برای حیوان درندهٔ معروف، و بار دیگر برای مایع گوارایی که در درون حیوانات پستاندار به وجود می‌آید، و بار سوم برای شیر آب، وضع شده است.

امّا مشترک معنوی لفظی است که با یک وضع، دلالت بر جهت مشترکی بین امور متعدّد می‌کند و با یک معنی، قابل انطباق بر همهٔ آن‌ها است.

مهم‌ترین فرق‌ها بین مشترک لفظی و مشترک معنوی از این قرار است:

۱ـ مشترک لفظی نیازمند به وضع‌های متعدّدی است ولی مشترک معنوی نیازی به بیش از یک وضع ندارد.

۲ـ مشترک معنوی قابل صدق بر بی‌نهایت افراد و مصادیق است ولی مشترک لفظی فقط بر معانی معدودی که برای آن‌ها وضع شده صدق می‌کند.

۳ـ معنای مشترک معنوی معنای واحد عامّی است که فهمیدن آن نیاز به هیچ قرینه‌ای ندارد، ولی مشترک لفظی دارای معناهای خاصی است که تعیین هر یک نیاز به قرینهٔ تعیین‌کننده دارد.

اکنون با توجّه به این فرق‌ها به بررسی الفاظی مانند انسان و حیوان و...

می‌پردازیم که آیا از هر یک از این الفاظ، معنای واحدی را بدون احتیاج به قرینهٔ تعیین‌کننده می‌فهمیم یا اینکه هنگام شنیدن آن‌ها چندین معنی به ذهن ما می‌آید و اگر قرینهٔ تعیین‌کننده‌ای نباشد متحیّر می‌مانیم که منظور گوینده کدام یک از آن‌ها است. بدون شک محمّد و علی و حسن و حسین را به عنوان معانی لفظ «انسان» تلقّی نمی‌کنیم تا هنگام شنیدن این واژه، دچار شک و تردید شویم که منظور از این واژه کدام یک از این معانی است، بلکه می‌دانیم که این واژه معنای واحدی دارد که مشترک بین این افراد و دیگر افراد انسانی است، پس مشترک لفظی نیست.

اکنون ببینیم که آیا این‌گونه الفاظ هیچ محدودیّتی را نسبت به مصادیق، نشان می‌دهند یا اینکه قابل صدق بر بی‌نهایت افراد می‌باشند؟ بدیهی است که معنای این الفاظ، مقتضی هیچ نوع محدودیّتی از نظر تعداد مصادیق نیست، بلکه قابل صدق بر افراد نامتناهی است.

و بالاخره ملاحظه می‌کنیم که هیچ یک از این الفاظ دارای وَضع‌های بی‌نهایت نیستند و هیچ کس قادر نیست که افراد نامتناهی را در ذهن خود تصوّر کند و لفظ واحدی را با بی‌نهایت وضع، به آن‌ها اختصاص دهد. و از سوی دیگر می‌بینیم که خود ما می‌توانیم یک لفظ را به گونه‌ای وضع کنیم که قابل انطباق بر بی‌نهایت افراد باشد. پس کلّیات، نیازی به بی‌نهایت وضع ندارند.

نتیجه آنکه الفاظ کلّی از قبیل مشترکات معنوی هستند نه از قبیل مشترکات لفظی.

ممکن است کسی اعتراض کند که این بیان برای عدم امکان وضع‌های متعدّد در مشترکات کافی نیست؛ زیرا ممکن است وضع‌کننده، یک مصداق (و نه بی‌نهایت مصداق) را در ذهن خود تصوّر کند و لفظ را برای آن و همهٔ افراد مشابهش وضع نماید.

ولی می‌دانیم که چنین کسی می‌بایست معنای «همه» و «فرد» و «مشابه» را

تصوّر کند تا بتواند چنین قراردادی را انجام دهد. پس سؤال متوجّه خود این الفاظ می‌شود که چگونه وضع شده‌اند؟ و چگونه قابل صدق بر بی‌نهایت مورد هستند؟ و ناچار باید بپذیریم که ذهن ما می‌تواند مفهومی را تصوّر کند که در عین وحدت، قابل انطباق بر مصادیق نامحدود است، و ممکن نیست چنین مفهومی با در نظر گرفتن تک‌تک مصادیق نامتناهی وضع شده باشد؛ زیرا چنین چیزی برای هیچ انسانی میسّر نیست.

پاسخ یک شبهه

نومینالیست‌ها برای انکار واقعیت مفاهیم کلّی به شبهه‌ای تمسّک کرده‌اند و آن این است: هر مفهومی در هر ذهنی تحقّق یابد یک مفهوم مشخص و خاصّی است که با مفاهیمی از همان قبیل که در اذهان دیگر تحقّق می‌یابد مغایرت دارد و حتی یک شخص، وقتی بار دیگر همان مفهوم را تصوّر کند مفهوم دیگری خواهد بود. پس چگونه می‌توان گفت که مفهوم کلّی با وصف کلیّت و وحدت در ذهن، تحقّق می‌یابد.

منشأ این شبهه خلط بین حیثیّت مفهوم و حیثیّت وجود، و به دیگر سخن: خلط بین احکام منطقی و احکام فلسفی است. ما هم شک نداریم که هر مفهومی از آن جهت که وجودی دارد متشخّص است و به قول فلاسفه «وجود، مساوق با تشخّص است» و هنگامی که بار دیگر تصوّر شد وجود دیگری خواهد داشت ولی کلیّت و وحدت مفهومیِ آن به لحاظ وجودش نیست، بلکه به لحاظ حیثیّت مفهومی آن است یعنی همان حیثیّت نشانگری آن نسبت به افراد و مصادیق متعدّد.

به عبارت دیگر: ذهن ما هنگامی که مفهومی را با نظر آلی و مرآتی (و نه استقلالی) می‌نگرد و قابلیت انطباق آن را بر مصادیق متعدّد می‌آزماید صفت کلّی را از آن، انتزاع می‌کند. به خلاف هنگامی که وجود آن را در ذهن، ملاحظه می‌کند که امری شخصی است.

بررسی نظریّات دیگر

و اما کسانی که پنداشته‌اند مفهوم کلّی عبارت است از تصوّر جزئی مبهم، و لفظ کلّی برای همان صورت رنگ‌پریده و گشاد، وضع شده است ایشان هم نتوانسته‌اند حقیقت کلّیت را دریابند. و بهترین راه برای روشن کردن اشتباه ایشان توجّه دادن به مفاهیمی است که یا اصلاً مصداق حقیقی در خارج ندارند مانند مفهوم معدوم و محال، و یا مصداق مادّی و محسوسی ندارند مانند مفهوم خدا و فرشته و روح، و یا هم بر مصادیق مادّی، قابل انطباق‌اند و هم بر مصادیق مجرّد، مانند مفهوم علّت و معلول؛ زیرا دربارهٔ چنین مفاهیمی نمی‌توان گفت که همان صورت‌های جزئی رنگ‌پریده هستند. و همچنین مفاهیمی که بر اشیا متضاد، صدق می‌کند مانند مفهوم «رنگ» که هم بر «سیاه» و هم بر «سفید» حمل می‌شود و نمی‌توان گفت که رنگ سفید آن‌قدر مبهم شده که به صورت مطلق رنگ درآمده و قابل صدق بر سیاه هم هست یا رنگ سیاه آن‌قدر ضعیف و کم‌رنگ شده که قابل صدق بر سفید هم هست.

نظیر این اشکال بر قول افلاطونیان وارد است؛ زیرا بسیاری از مفاهیم کلّی مانند مفهوم معدوم و محال، مثال عقلانی ندارد تا گفته شود که ادراک کلیّات، مشاهدهٔ حقایق عقلانی و مجرّد آن‌ها است.

بنابراین، قول صحیح همان قول مورد قبول اکثر فلاسفهٔ اسلامی و عقل‌گرایان است که انسان دارای نیروی درک‌کنندهٔ ویژه‌ای به نام عقل است که کار آن، ادراک مفاهیمِ ذهنیِ کلّی است خواه مفاهیمی که مصداق حسّی دارند و خواه سایر مفاهیم کلّی که مصداق حسّی ندارند.



۱ـ علوم حضوری، محدود هستند و خطاناپذیری آن‌ها به تنهایی برای حلّ مشکل شناخت، کافی نیست و از این روی باید برای ارزشیابی علوم حصولی، کوشش کرد.

۲ـ تصوّر عبارت است از پدیدهٔ ذهنیِ ساده‌ای که شأنیّت نمایش دادن ماوراء خود را داشته باشد.

۳ـ تصدیق در یک اصطلاح عبارت است از قضیّهٔ منطقی که مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتّحاد آن‌هاست و به اصطلاح دیگر تنها به خود حکم، اطلاق می‌شود.

٤ـ قوام قضیّه به حکم است و از دیدگاه منطقی هیچ قضیّه‌ای فاقد حکم نیست.

٥ـ تصوّر به دو قسم (کلی و جزئی) تقسیم می‌شود و تصوّرات جزئی به حسّی و خیالی و وهمی، منقسم می‌گردند.

٦ـ اسمیّین، کلّیت را به عنوان صفتی برای مفاهیم، انکار کرده‌اند و الفاظ کلّی را از قبیل مشترکات لفظی به حساب آورده‌اند.

۷ـ گروه دیگری مفهوم کلّی را صورت جزئیِ مبهم دانسته‌اند که در اثر ابهام، قابل انطباق بر امور متعدّد می‌باشد.

۸ـ افلاطونیان، ادراک کلّیات را به عنوان مشاهدهٔ حقایق مجرّد یا یادآوری آن‌ها تفسیر کرده‌اند.

۹ـ ارسطوییان، ادراک کلّی را نوع ویژه‌ای از ادراک ذهنی دانسته‌اند که به وسیلهٔ عقل، انجام می‌گیرد.

۱۰ـ نظریهٔ اسمیین، با تأمل در ویژگی‌های مفاهیم کلی و الفاظ حاکی از آن‌ها مانند وحدت وضع، عدم احتیاج به قرینهٔ معیّنه و قابلیت انطباق بر مصادیق نامتناهی، ابطال می‌شود.

۱۱ـ وحدت مفهوم کلّی به لحاظ حیثیّت مفهومی آن است و با تعدّد وجودهای آن در اذهان مختلف یا تکرّر آن در ذهن واحد، منافاتی ندارد.

۱۲ـ وجود مفاهیمی مانند محال و معدوم، دلیل بطلان نظریهٔ دوم و سوم است و بدین ترتیب، نظریهٔ چهارم تعیّن می‌یابد.



پرسش

۱ـ تصوّر و تصدیق را تعریف کنید و فرق بین آن‌ها را شرح دهید.

۲ـ آیا ممکن است قضیّه‌ای فاقد حکم باشد؟

۳ـ تصوّر کلی و جزئی را تعریف کنید.

٤ـ اقسام تصوّرات جزئی را بیان کنید.

۵ـ اقوال مختلف دربارهٔ تصوّر کلی را شرح دهید.

٦ـ کدام یک از این اقوال، صحیح است؟ و دلیل بطلان سایر اقوال چیست؟



درس پانزدهم
اقسام مفاهیم کلّی



شامل:

اقسام معقولات

ویژگی هر یک از اقسام معقولات

مفاهیم اعتباری

مفاهیم اخلاقی و حقوقی

باید و نباید

موضوعات اخلاقی و حقوقی

اقسام معقولات

مفاهیم کلّی که در علوم عقلی از آن‌ها استفاده می‌شود به سه دسته تقسیم می‌گردند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اُولی مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی، و مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیهٔ فلسفی مانند مفهوم علّت و مفهوم معلول، و مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیهٔ منطقی مانند مفهوم عکس مستوی و مفهوم عکس نقیض.

یادآور می‌شویم که انواع دیگری از مفاهیم کلّی هستند که در علم اخلاق و علم حقوق، مورد استعمال واقع می‌شوند و بعداً به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

این تقسیم سه‌گانه که از ابتکارات فلاسفهٔ اسلامی است فواید فراوانی دارد که در ضمن بحث‌های آینده با آن‌ها آشنا خواهیم شد و عدم دقّت در بازشناسی و تمییز آن‌ها از یکدیگر موجب خلط‌ها و مشکلات زیادی در بحث‌های فلسفی می‌شود و بسیاری از لغزش‌های فلاسفهٔ غربی در اثر خلط بین این مفاهیم، حاصل شده که نمونهٔ آن‌ها را در سخنان هگل و کانت می‌توان یافت.[1] از این روی لازم است توضیحی پیرامون آن‌ها بدهیم.

مفهوم کلّی یا قابل حمل بر امور عینی است و به اصطلاح: اتّصاف آن خارجی است، مانند مفهوم انسان که بر حسن و حسین و... حمل می‌گردد و گفته می‌شود «حسن انسان است» و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و

۱.ر.ک: «ایدئولوژی تطبیقی»، درس دهم و یازدهم پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، مقالهٔ دیالکتیک.

صورت‌های ذهنی، حمل می‌گردد و به اصطلاح: اتّصاف آن ذهنی است. مانند مفهوم کلّی و جزئی (به اصطلاح منطقی) که اوّلی صفت برای «مفهوم انسان» و دومی صفت برای «صورت ذهنی حسن» واقع می‌شود. دستهٔ دوم را که تنها حمل بر امور ذهنی می‌شود «مفاهیم منطقی» یا «معقولات ثانیهٔ منطقی» می‌نامند.

امّا مفاهیمی که حمل بر اشیا خارجی می‌شوند بر دو دسته تقسیم می‌گردند: یک دسته مفاهیمی که ذهن به طور خودکار از موارد خاص، انتزاع می‌کند. یعنی همین که یک یا چند ادراک شخصی به وسیلهٔ حواسّ ظاهری یا شهود باطنی، حاصل شد فوراً عقل، مفهوم کلّی آن را به دست می‌آورد مانند مفهوم کلّی «سفیدی» که بعد از دیدن یک یا چند شئ سفیدرنگ، انتزاع می‌شود، یا مفهوم کلی «ترس» که بعد از پیدایش یک یا چند بار احساس خاص به دست می‌آید. چنین مفاهیمی را مفاهیم ماهوی یا معقولات اُولی می‌نامند.

دستهٔ دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آن‌ها نیازمند به کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر می‌باشد مانند مفهوم علّت و معلول که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آن‌ها متوقّف بر وجود دیگری است و با توجّه به این رابطه، انتزاع می‌شود؛ مثلاً، هنگامی که آتش را با حرارت ناشی از آن مقایسه می‌کنیم و توقّف حرارت را بر آتش، مورد توجّه قرار می‌دهیم عقل، مفهوم علّت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت، انتزاع می‌کند و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز این‌گونه مفاهیم به دست نمی‌آیند چنان که اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود، ولی بین آن‌ها مقایسه‌ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجّه واقع نشود هرگز مفهوم علّت و معلول به دست نمی‌آید. این‌گونه مفاهیم را «مفاهیم فلسفی» یا «معقولات ثانیهٔ فلسفی» می‌نامند و اصطلاحاً می‌گویند:

معقولات اُولی هم عروضشان خارجی است و هم اتّصافشان.

معقولات ثانیهٔ فلسفی عروضشان ذهنی ولی اتّصافشان خارجی است.

معقولات ثانیهٔ منطقی هم عروضشان ذهنی است و هم اتّصافشان.

دربارهٔ این تعاریف و کاربُرد واژهٔ «عروض ذهنی» و «عروض خارجی» و همچنین دربارهٔ نامیدن مفاهیم فلسفی به «معقولات ثانیه» جای مناقشاتی هست ولی ما آن‌ها را فقط به عنوان «اصطلاح» تلقّی می‌کنیم و به صورتی که گفته شد توجیه می‌نماییم.

ویژگی هر یک از اقسام معقولات

۱ـ ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی، حمل می‌گردند و از این روی با اندک توجّهی کاملاً بازشناخته می‌شوند. همهٔ مفاهیم اصلی علم منطق از این دسته هستند.

۲ـ ویژگی مفاهیم ماهوی این است که از ماهیّت اشیا، حکایت می‌کنند و حدود وجودی آن‌ها را مشخص می‌سازند و به منزلهٔ قالب‌های خالی برای موجودات هستند و از این روی می‌توان آن‌ها را به «قالب‌های مفهومی» تعریف کرد. این مفاهیم در علوم مختلف حقیقی، کاربُرد دارند.

۳ـ ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آیند و هنگامی که بر موجودات، حمل می‌گردند از انحا وجود آن‌ها (نه حدود ماهوی آن‌ها) حکایت می‌کنند؛ مثلاً، مفهوم علّت که بر آتش اطلاق می‌گردد هیچ گاه ماهیّت خاصّ آن را مشخص نمی‌سازد، بلکه از نحوهٔ رابطهٔ آن با حرارت که رابطهٔ تأثیر است حکایت می‌کند رابطه‌ای که بین اشیا دیگر هم وجود دارد. گاهی از این ویژگی به این صورت تعبیر می‌شود که مفاهیم فلسفی «ما به ازاء عینی» ندارند، یا عروضشان ذهنی است. هرچند این تعبیرات قابل مناقشه و محتاج به توجیه و تأویل هستند. همهٔ مفاهیم فلسفی خالص از این دسته‌اند.

٤ـ ویژگی دیگرِ مفاهیم فلسفی این است که در ازاء آن‌ها مفاهیم و تصوّرات جزئی، وجود ندارد؛ مثلاً، چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علّیت

داشته باشد و یک مفهوم کلّی، و همچنین مفهوم معلول و دیگر مفاهیم فلسفی. بنابراین، هر مفهوم کلی که در ازاء آن، یک تصوّر حسّی یا خیالی یا وهمی وجود داشت به طوری که فرق بین آن‌ها فقط در کلیّت و جزئیت بود از مفاهیم ماهوی خواهد بود نه از مفاهیم فلسفی. ولی باید توجّه داشت که عکس این ویژگی در مفاهیم ماهوی به طور کلّی صادق نیست یعنی چنین نیست که در ازاء هر مفهوم ماهوی یک صورت حسّی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد؛ مثلاً، مفهوم «نفس» یک مفهوم نوعی و ماهوی محسوب می‌شود ولی صورت ذهنیِ جزئی ندارد و فقط مصداق آن را می‌توان با علم حضوری، مشاهده کرد.

مفاهیم اعتباری

واژۀ «اعتباری» که در سخنان فلاسفه، فراوان به چشم می‌خورد به چند معنی، استعمال می‌شود و در واقع، از مشترکات لفظی است که باید به فرق بین معانی آن دقیقاً توجه کرد تا خلط و اشتباهی روی ندهد و مغالطه‌ای پیش نیاید.

طبق یک اصطلاح، همۀ معقولات ثانیه خواه منطقی باشند و خواه فلسفی، اعتباری نامیده می‌شوند و حتی مفهوم «وجود» از مفاهیم اعتباری به شمار می‌رود. این اصطلاح در کلمات شیخ اشراق، زیاد به کار رفته و در کتب مختلف وی دربارۀ «اعتبارات عقلی» به همین معنی بحث شده است.

در اصطلاح دیگری عنوان «اعتباری» به مفاهیم حقوقی و اخلاقی، اختصاص می‌یابد مفاهیمی که در اصطلاح متأخّران «مفاهیم ارزشی» نامیده می‌شوند. چنان که در اصطلاح سومی تنها مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوۀ خیال، ساخته می‌شود «اعتباریات» نامیده می‌گردند مانند مفهوم «غول». این مفاهیم را «وهمیّات» نیز می‌نامند. همچنین «اعتبار» اصطلاح دیگری در مقابل «اصالت» دارد که در بحث اصالت وجود یا ماهیّت به کار می‌رود و در جای خودش توضیح داده خواهد شد.

آنچه مناسب است توضیحی پیرامون آن داده شود اعتباری به معنای ارزشی

است. البتّه تفصیل مطلب را باید در فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ حقوق جست‌وجو کرد و ما در اینجا به مناسبت، توضیح مختصری خواهیم داد.

مفاهیم اخلاقی و حقوقی

هر عبارت اخلاقی یا حقوقی را که در نظر بگیریم خواهیم دید که مشتمل بر مفاهیمی از قبیل باید و نباید، واجب و ممنوع و مانند آن‌هاست که می‌تواند محمول قضیه‌ای را تشکیل دهد. همچنین مفاهیم دیگری مانند عدل و ظلم، و امانت و خیانت در آن‌ها به کار می‌رود که می‌تواند در طرف موضوع قضیّه، قرار گیرد.

وقتی این مفاهیم را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح، ما به ازاء عینی ندارند و از این روی به یک معنی «اعتباری» نامیده می‌شوند؛ مثلاً، مفهوم دزد و غاصب هرچند صفت برای انسانی واقع می‌شود ولی نه از آن جهت که دارای ماهیّت انسانی است، بلکه از آن جهت که «مالِ» کسی را ربوده است و هنگامی که مفهوم مال را در نظر می‌گیریم می‌بینیم هرچند بر طلا و نقره، اطلاق می‌شود ولی نه از آن جهت که فلزهای خاصی هستند، بلکه از آن جهت که مورد رغبت انسان قرار می‌گیرند و می‌توانند وسیله‌ای برای رفع نیازمندی‌های او باشند. از سوی دیگر، اضافهٔ مال به انسان نشانهٔ مفهوم دیگری به نام «مالکیت» است که آن هم ما به ازاء خارجی ندارد یعنی با اعتبار کردن عنوان «مالک» برای انسان و عنوان «مملوک» برای طلا نه تغییری در ذات انسان پدید می‌آید و نه در ذات طلا.

نتیجه آنکه این‌گونه عبارات دارای ویژگی‌های خاصّی هستند که از نقطه‌نظرهای مختلفی باید دربارهٔ آن‌ها بحث شود:

یکی از نقطه‌نظر لفظی و ادبی. یعنی این‌گونه الفاظ از آغاز برای چه معنایی وضع شده‌اند و چه تحوّلاتی در معانی آن‌ها رخ داده تا به صورت فعلی درآمده‌اند؟ و آیا استعمال آن‌ها در این معانی، حقیقی است یا مجازی؟ و همچنین بحث دربارهٔ عبارات انشایی و اِخباری، و اینکه مفاد انشا چیست؟ و آیا عبارات

اخلاقی و حقوقی دلالت بر انشا می‌کنند یا اِخبار؟ این‌گونه بحث‌ها مربوط به شاخه‌هایی از زبان‌شناسی و ادبیّات است و علما اصول فقه نیز بسیاری از آن‌ها را مورد پژوهش و تحقیق قرار داده‌اند.

جهت دیگر بحث در این مفاهیم، مربوط به کیفیّت ادراک این مفاهیم و مکانیسم انتقال ذهن از مفهومی به مفهوم دیگر است که باید در روانشناسی ذهن، مورد بررسی قرار گیرد.

و بالأخره جهت دیگر بحث دربارهٔ آن‌ها مربوط به ارتباط این مفاهیم با واقعیّات عینی است که آیا این مفاهیم از ابداعات ذهن است و هیچ رابطه‌ای با واقعیّت‌های خارجی ندارد و مثلاً «باید» و «نباید» و سایر مفاهیم ارزشی، نوع کاملاً مستقلّی از دیگر انواع مفاهیم است که نیروی ذهنی ویژه‌ای آن‌ها را می‌سازد یا اینکه فقط حکایت از میل‌ها و رغبت‌های فردی یا اجتماعی می‌کند یا اینکه این مفاهیم هم پیوندهایی با واقعیّت‌های عینی دارند و به نحوی از آن‌ها انتزاع می‌شوند؟ و آیا قضایای اخلاقی و حقوقی، قضایای اِخباری و قابل صدق و کذب و صحّت و خطا هستند یا اینکه از قبیل عبارات انشایی می‌باشند و درستی و نادرستی دربارهٔ آن‌ها معنی ندارد؟ و در صورتی که صدق و کذبی دربارهٔ آن‌ها تصوّر شود ملاک صدق و کذب آن‌ها چیست؟ و با چه معیاری باید حقیقت و خطای آن‌ها را تشخیص داد؟ و این بخش از مباحث است که با «شناخت‌شناسی» ارتباط پیدا می‌کند و جا دارد که در این شاخه از فلسفه دربارهٔ آن‌ها گفت‌وگو شود.

ما در اینجا توضیح مختصری دربارهٔ مفاهیم ساده و تصوّری اخلاق و حقوق می‌دهیم و در آخرین قسمت از مباحث شناخت‌شناسی به ارزشیابی قضایای ارزشی خواهیم پرداخت و ضمناً اشاره‌ای به فرق بین قضایای اخلاقی و قضایای حقوقی خواهیم کرد.

باید و نباید

واژه‌های «باید» و «نباید» که در مورد امر و نهی به کار می‌روند در بعضی از

زبان‌ها نقش معنای حرفی را ایفا می‌کنند (مانند لام امر و لا نهی در زبان عربی) و در همهٔ زبان‌ها (تا آنجا که ما اطلاع داریم) جایگزین هیئت و صیغهٔ امر و نهی می‌شوند چنان که عبارتِ «باید بگویی» جانشین «بگوی» و عبارت «نباید بگویی» جانشین «نگوی» می‌شود. ولی گاهی هم به صورت مفهوم مستقل و به معنای «واجب» و «ممنوع» به کار می‌روند چنان که به جای عبارت انشایی «بگوی» جملهٔ اخباریِ «واجب است بگویی» یا «گفتن تو واجب است» به کار می‌رود.

این تفنّنات کمابیش در زبان‌های مختلف، وجود دارد و نمی‌توان آن‌ها را کلیدی برای حلّ مسائل فلسفی، تلقّی کرد و مثلاً نمی‌توان ویژگی عبارت‌های حقوقی و قضایی را انشایی بودن آن‌ها قرار داد؛ زیرا چنان که ملاحظه شد می‌توان به جای عبارت‌های انشایی، جمله‌های خبری را به کار گرفت.

واژهٔ «باید» چه به صورت معنای حرفی به کار رود و چه به صورت معنای اسمی و مستقل، و نیز واژه‌های جانشینی آن مانند واجب و لازم، گاهی در قضایایی به کار می‌رود که به هیچ وجه جنبهٔ ارزشی ندارند چنان که معلّم در آزمایشگاه به دانش‌آموز می‌گوید «باید کُلُر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام به دست بیاید» یا پزشک به بیمار می‌گوید «باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی». بدون شک، مفاد چنین عباراتی جز بیان رابطهٔ فعل و انفعالات و تأثیر و تأثر بین ترکیب دو عنصر با پدید آمدن یک مادّهٔ شیمیایی، یا بین استعمال دارو و حصول بهبودی نیست و به اصطلاح فلسفی، واژهٔ باید در این موارد، مبیّن «ضرورت بالقیاس» بین سبب و مسبَّب و علّت و معلول است یعنی تا کار مخصوص (علّت) تحقّق نیابد نتیجهٔ آن (معلول) تحقّق نخواهد یافت.

امّا هنگامی که این واژه‌ها در عبارات اخلاقی و حقوقی به کار می‌روند جنبهٔ ارزشی پیدا می‌کنند و در اینجاست که نظریّات مختلفی پیرامون آن‌ها مطرح می‌شود از جمله آنکه مفاد چنین عباراتی بیان رغبت و مطلوبیّت کاری برای فرد یا جامعه است و اگر به صورت جملهٔ خبری هم بیان شود حکایت از چیزی جز

همین مطلوبیّت ندارد.

ولی نظر صحیح این است که چنین عباراتی مستقیماً دلالت بر مطلوبیّت ندارد، بلکه ارزش و مطلوبیت کار با دلالت التزامی، فهمیده می‌شود و مفاد اصلی آن‌ها همان بیان رابطهٔ علّیت است؛ علّیتی که بین کار و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد؛ مثلاً، هنگامی که یک حقوق‌دان می‌گوید «باید مجرم را مجازات کرد» هرچند نامی از هدف این کار نمی‌برد ولی در واقع می‌خواهد رابطهٔ بین مجازات و هدف یا یکی از اهداف حقوق یعنی امنیّت اجتماعی را بیان کند.

همچنین هنگامی که یک مربّی اخلاقی می‌گوید «امانت را باید به صاحبش رد کرد» در حقیقت می‌خواهد رابطهٔ این کار را با هدف اخلاق مانند کمال نهایی انسان یا سعادت ابدی بیان کند و به همین جهت است که اگر از حقوق‌دان بپرسیم: «چرا باید مجرم را مجازات کرد؟» پاسخ خواهد داد: زیرا اگر مجرم به مجازات نرسد جامعه دچار هرج و مرج می‌شود. و نیز اگر از مربّی اخلاقی بپرسیم: «چرا باید امانت را به صاحبش رد کرد؟» جوابی متناسب با معیارهایی که در فلسفهٔ اخلاق، پذیرفته است خواهد داد.

بنابراین، مفهوم باید و واجب اخلاقی و حقوقی هم در واقع از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی است و اگر احیاناً معانی دیگری در آن‌ها تضمین شود یا به صورت دیگری از آن‌ها اراده گردد نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود.

موضوعات اخلاقی و حقوقی

چنان که اشاره شد دستهٔ دیگری از مفاهیم در قضایای اخلاقی و حقوقی به کار می‌روند که موضوعات این قضایا را تشکیل می‌دهند مانند عدل و ظلم و مالکیت و زوجیّت. در پیرامون این مفاهیم نیز بحث‌هایی از نظر لغت‌شناسی و ریشه‌یابی واژه‌ها و تحوّلات معانی حقیقی و مجازی، صورت گرفته که مربوط به ادبیّات و زبان‌شناسی است و اجمالاً می‌توان گفت که غالب آن‌ها از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته شده و به مقتضای نیازهای عملی انسان در

زمینه‌های فردی و اجتماعی، در معانی قراردادی به کار رفته است؛ مثلاً، با توجّه به لزوم کنترل غرایز و خواست‌ها و رعایت محدودیّت‌هایی در رفتار، به طور کلّی حدودی در نظر گرفته شده و خروج از آن‌ها به نام ظلم و طغیان، و نقطهٔ مقابل آن به نام عدل و قسط، نامگذاری گردیده، چنان که با توجّه به لزوم محدود شدن تصرّفات انسان در دایرهٔ اموالی که از مجرای خاصی به چنگ آورده، تسلّطی اعتباری و قراردادی در پاره‌ای از اموال، لحاظ و «مالکیت» نامیده شده است.

امّا آنچه از نقطه‌نظر شناخت‌شناسی قابل بررسی است این است که آیا این مفاهیم فقط بر اساس خواست‌های فردی یا گروهی قرار داده شده و هیچ رابطه‌ای با حقایق عینی و مستقل از تمایلات افراد یا گروه‌های اجتماعی ندارد و در نتیجه قابل هیچ گونه تحلیل عقلانی هم نیست یا اینکه می‌توان برای آن‌ها پایگاهی در میان حقایق عینی و واقعیّت‌های خارجی، جست‌وجو کرد و آن‌ها را بر اساس روابط علّی و معلولی، تحلیل و تبیین نمود؟

در این زمینه نیز نظر صحیح این است که این مفاهیم هرچند قراردادی و به معنای خاصّی «اعتباری» هستند ولی چنین نیست که به کلّی بی‌ارتباط با حقایق خارجی، و بیرون از حوزهٔ قانون علّیت باشند، بلکه اعتبار آن‌ها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می‌دهد؛ تشخیصی که مانند موارد دیگر گاهی صحیح و مطابق با واقع است و زمانی هم خطا و مخالف با واقع. چنان که ممکن است کسانی صرفاً برای جلب منافع شخصی خودشان چنین قراردادهایی را بکنند و حتی به زور بر جامعه‌ای هم تحمیل نمایند. ولی به هر حال نمی‌توان آن‌ها را گزاف و بدون ملاک به حساب آورد. و به همین جهت است که می‌توان دربارهٔ آن‌ها به بحث و کنکاش نشست و پاره‌ای از نظریات یا قراردادها را تأیید و پاره‌ای دیگر را رد کرد و برای هر کدام دلیل و برهانی آورد. و اگر این قراردادها صرفاً نمایشگر تمایلات شخصی و

به منزلهٔ سلیقه‌های فردی در انتخاب رنگ لباس می‌بود هرگز سزاوار ستایش یا نکوهشی نمی‌بود و تأیید یا محکوم کردن آن‌ها معنایی جز اظهار موافقت یا مخالفت در سلیقه نمی‌داشت.

حاصل آنکه اعتبار این مفاهیم گر چه در گرو جعل و قرارداد است ولی به عنوان سمبولی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتّب بر آن‌ها در نظر گرفته می‌شوند؛ روابطی که می‌بایست کشف شود و در رفتار انسان، مورد توجّه قرار گیرد. و در حقیقت، آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانهٔ این مفاهیم تشریعی و قراردادی است.





۱ـ مفاهیم کلّیِ مورد استعمال در علوم عقلی به سه دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی، مفاهیم منطقی.

۲ـ مفاهیم ماهوی (معقولات اُولی) مفاهیمی هستند که ذهن انسان به طور خودکار و بدون نیاز به مقایسات و تعمّلات، آن‌ها را از موارد جزئی، انتزاع می‌کند مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی.

۳ـ مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیهٔ فلسفی) مفاهیمی هستند که انتزاع آن‌ها نیاز به کند و کاو و مقایسه دارد مانند مفهوم علّت و معلول که از مقایسهٔ مصادیق آن‌ها و رابطهٔ خاص آن‌ها با یکدیگر، انتزاع می‌شوند.

٤ـ مفاهیم منطقی (معقولات ثانیهٔ منطقی) مفاهیمی هستند که از ملاحظهٔ مفاهیم دیگر و در نظر گرفتن ویژگی‌های آن‌ها انتزاع می‌شوند چنان که وقتی مفهوم انسان را مثلاً در نظر می‌گیریم و می‌بینیم که قابل انطباق بر مصادیق بی‌شمار است، مفهوم «کلّی» را از این مفهوم انتزاع می‌کنیم و به همین جهت این مفاهیم فقط صفت برای مفاهیم دیگر، واقع می‌شوند و به اصطلاح هم عروض و هم اتّصافشان ذهنی است.

۵ـ واژهٔ «اعتباری» دارای اصطلاحات متعدّدی است و هنگام کاربرد آن باید دقّت کافی به عمل آورد تا خلط و اشتباهی پیش نیاید و یکی از آن‌ها مفاهیم اخلاقی و حقوقی است که گاهی «مفاهیم ارزشی» هم نامیده می‌شوند.

٦ـ باید و نباید و واژه‌های جانشین آن‌ها مانند واجب و ممنوع به لحاظ اینکه التزاماً دلالت بر مطلوبیّت متعلّقشان دارند «ارزشی» نامیده می‌شوند نه اینکه با سه دستهٔ مذکور، مباینت کلّی داشته باشند و حتی با نیروی درک‌کنندهٔ دیگری درک شوند، بلکه در اصل از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی و مبیّن «ضرورت بالقیاس» هستند.

۷ـ مفاهیمی که موضوعات قضایای اخلاقی و حقوقی را تشکیل می‌دهند معمولاً از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته می‌شوند و هرچند تابع وضع و قرارداد هستند

ولی به عنوان سمبولی برای امور حقیقی و غیر قراردادی، لحاظ می‌گردند و روابط حقیقی بین افعال انسان‌ها و نتایج آن‌ها و به دیگر سخن: مصالح و مفاسد اعمال، پشتوانهٔ عینی و حقیقی این مفاهیم را تشکیل می‌دهند.



پرسش

۱ـ انواع معقولات و ویژگی‌های هر کدام را بیان کنید.

۲ـ اصطلاحات «اعتباری» را توضیح دهید.

۳ـ ویژگی مفاهیم ارزشی را بیان کنید.

٤ـ باید و نباید و واجب و ممنوع و مانند آن‌ها چگونه مفاهیمی هستند؟ و مفاد اصلی آن‌ها چیست؟

۵ـ مفاهیمی که موضوعات قضایای اخلاقی و حقوقی را تشکیل می‌دهند چگونه به دست می‌آیند؟



درس شانزدهم

حس‌گرایی



شامل:

گرایش پوزیتویسم

نقد پوزیتویسم

اصالت حسّ یا عقل

گرایش پوزیتویسم

در درس‌های گذشته انواع تصوّرات را به اختصار، ذکر کردیم و ضمناً با پاره‌ای از اختلاف نظرها دربارهٔ آن‌ها آشنا شدیم. اینک به توضیح بیشتری پیرامون بعضی از اقوال که در محافل غربی، شهرت چشمگیری یافته است می‌پردازیم.

دانستیم که بسیاری از اندیشمندان غربی اساساً وجود تصوّرات کلّی را انکار کرده‌اند و طبعاً نیروی درک‌کنندهٔ ویژه‌ای برای آن‌ها به نام «عقل» را نیز نمی‌پذیرند. در عصر حاضر پوزیتویست‌ها همین مشرب را اتّخاذ کرده‌اند، بلکه پا را فراتر نهاده ادراک حقیقی را منحصر در ادراک حسّی دانسته‌اند؛ ادراکی که در اثر تماسّ اندام‌های حسّی با پدیده‌های مادّی، حاصل می‌شود و پس از قطع ارتباط با خارج به صورت ضعیف‌تری باقی می‌ماند.

ایشان معتقدند که انسان برای مدرَکاتی که شبیه یکدیگرند سمبول‌های لفظی می‌سازد و هنگام سخن گفتن یا فکر کردن به جای اینکه همهٔ موارد همگون را به خاطر بیاورد یا بازگو کند همان سمبول‌های لفظی را مورد استفاده قرار می‌دهد. و در واقع، فکر کردن نوعی سخن گفتن ذهنی است. پس آنچه را فلاسفه، تصوّر کلّی و مفهوم عقلی می‌نامند به نظر ایشان چیزی جز همان الفاظ ذهنی نیست. و در صورتی که این الفاظ مستقیماً نشانگر مدرکات حسّی باشند و بتوان مصادیق آن‌ها را به وسیلهٔ اندام‌های حسّی درک کرد و به دیگران ارائه داد آن‌ها را الفاظی با معنی و تحقّقی می‌شمارند و در غیر این صورت، آن‌ها را الفاظی پوچ و بی‌معنی، قلمداد می‌کنند و در حقیقت، در میان سه دسته از معقولات، تنها بخشی

از مفاهیم ماهوی را می‌پذیرند آن هم به عنوان الفاظ ذهنی، که معانی آن‌ها همان مصادیق جزئی محسوس می‌باشند. و اما معقولات ثانیه و به ویژه مفاهیم متافیزیکی را حتی به عنوان الفاظ ذهنیِ با معنی هم قبول ندارند. و بر این اساس، مسائل متافیزیکی را مسائل غیر علمی، بلکه مطلقاً فاقدِ معنی می‌شمارند.

از سوی دیگر، تجربه را منحصر به تجربهٔ حسّی می‌کنند و به تجارب درونی که از قبیل علوم حضوری هستند وقعی نمی‌نهند و دست کم آن‌ها را اموری غیر علمی قلمداد می‌کنند؛ زیرا به نظر ایشان واژهٔ «علمی» تنها شایستهٔ اموری است که قابل اثبات حسّی برای دیگران باشد.

بدین ترتیب کسانی که گرایش پوزیتویستی دارند بحث از غرایز و انگیزه‌ها و دیگر امور روانی را که تنها با تجربهٔ درونی می‌توان دریافت بحث‌هایی غیر علمی می‌پندارند و فقط رفتارهای خارجی را به عنوان موضوعات روانشناختی، قابل بررسی علمی می‌دانند و در نتیجه روانشناسی را از محتوای اصلی خودش تهی می‌سازند.

طبق این گرایش که می‌توان آن را «حس‌گرایی» یا «اصالت حس افراطی» نامید جای بحث و پژوهش علمی و یقین‌آور پیرامون مسائل ماوراء طبیعت، باقی نمی‌ماند و همهٔ مسائل فلسفی، پوچ و بی‌ارزش تلقّی می‌گردد. و شاید فلسفه هرگز با دشمنی سرسخت‌تر از صاحبان این گرایش، مواجه نشده باشد. و از این روی به جا است که آن را بیشتر مورد بررسی قرار دهیم.

نقد پوزیتویسم

گرایش پوزیتویستی که حقّاً باید آن را منحط‌ترین گرایش فکری بشر در طول تاریخ دانست دارای اشکالات فراوانی است که ذیلاً به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱ـ با این گرایش، محکم‌ترین پایه‌های شناخت، یعنی شناخت حضوری و بدیهیات عقلی، از دست می‌رود و با از دست دادن آن‌ها نمی‌توان هیچ گونه تبیین

معقولی برای صحّت شناخت و مطابقت آن با واقع، ارائه داد چنان که توضیح آن خواهد آمد و از این روی پوزیتویست‌ها کوشیده‌اند که شناخت حقیقی را به صورت دیگری تعریف کنند، یعنی حقیقت را عبارت دانسته‌اند از شناختی که مورد قبول دیگران واقع شود و بتوان آن را با تجربهٔ حسّی اثبات کرد. و ناگفته پیداست که جعل اصطلاح، مشکل ارزش شناخت را حل نمی‌کند و موافقت و قبول کسانی که توجّه به این مشکل ندارند نمی‌تواند ارزش و اعتباری را بیافریند.

۲ـ پوزیتویست‌ها نقطهٔ اتکا خود را بر ادراک حسّی قرار داده‌اند که لرزان‌ترین و بی‌اعتبارترین نقطه‌ها در شناخت است و شناخت حسّی بیش از هر شناختی در معرض خطا می‌باشد. و با توجّه به اینکه شناخت حسّی هم در واقع در درون انسان، تحقّق می‌یابد راه را برای اثبات منطقی جهان خارج، بر خودشان مسدود ساخته‌اند و نمی‌توانند هیچ‌گونه پاسخ صحیحی به شبهات ایدآلیستی بدهند.

۳ـ اشکالاتی که بر نظریهٔ اسمیّین وارد کردیم عیناً بر ایشان هم وارد است.

٤ـ ادّعای اینکه مفاهیم متافیزیکی، پوچ و فاقد محتوی هستند ادّعایی گزاف و واضح‌البطلان است؛ زیرا اگر الفاظی که دلالت بر این مفاهیم دارند به کلّی فاقد معنی بودند فرقی با الفاظ مهمل نمی‌داشتند و نفی و اثبات آن‌ها یکسان می‌بود. در صورتی که مثلاً آتش را علّت حرارت دانستن هیچ گاه با عکس آن یکسان نیست و حتی کسی که اصل علّیت را انکار می‌کند منکر قضیّه‌ای است که مفهوم آن را درک کرده است.

۵ـ بر اساس گرایش پوزیتویستی جایی برای هیچ قانون علمی به عنوان یک قضیّهٔ کلّی و قطعی و ضروری، باقی نمی‌ماند؛ زیرا این ویژگی‌ها به هیچ وجه قابل اثبات حسّی نیست و در هر موردی که تجربهٔ حسّی انجام گرفت تنها می‌توان همان مورد را پذیرفت (صرف نظر از اشکالی که در خطاپذیری ادراکات حسّی وجود دراد و به همهٔ موارد، سرایت می‌کند) و در جایی که تجربهٔ حسّی انجام نگیرد باید سکوت کرد و مطلقاً از نفی و اثبات، خودداری نمود.

۶ـ مهم‌ترین بن‌بستی که پوزیتویست‌ها در آن گرفتار می‌شوند مسائل ریاضی است که به وسیلهٔ مفاهیم عقلی، حلّ و تبیین می‌گردد یعنی همان مفاهیمی که به نظر ایشان فاقد معنی است. و از سوی دیگر بی‌معنی دانستن قضایای ریاضی یا غیر علمی شمردن آن‌ها چنان رسواکننده است که هیچ اندیشمندی جرأت به زبان آوردن آن را نمی‌کند. از این روی گروهی از پوزیتویست‌های جدید ناچار شده‌اند که نوعی شناخت ذهنی را برای مفاهیم منطقی، بپذیرند و کوشیده‌اند که مفاهیم ریاضی را هم به آن‌ها ملحق سازند. و این یکی از نمونه‌های خلط بین مفاهیم منطقی و دیگر مفاهیم است. و برای ابطال آن همین بس که مفاهیم ریاضی، قابل انطباق بر مصادیق خارجی هستند و به اصطلاح، اتّصافشان خارجی است درحالی‌که ویژگی مفاهیم منطقی این است که جز بر مفاهیم ذهنی دیگر، قابل انطباق نیستند.



اصالت حسّ یا عقل

از پوزیتویسم که بگذریم انواع دیگری از حس‌گرایی در میان اندیشمندان غربی وجود دارد که معتدل‌تر و کم‌اشکال‌تر از آن است و غالباً وجود ادراک عقلی را می‌پذیرند ولی در مقام مقایسهٔ آن با ادراکات حسّی، نوعی اصالت برای ادراکات حسّی، قائل می‌شوند. و در مقابل آنان گروه‌های دیگری هستند که اصالت را از آنِ ادراکات عقلی می‌دانند.

مطالبی که می‌توان آن‌ها را تحت عنوان «اصالت حسّ یا عقل» مطرح کرد به دو بخش، منقسم می‌شود: یک دسته مطالبی که مربوط به ارزشیابی شناخت‌های حسّی و عقلانی و ترجیح یکی از آن‌ها بر دیگری است و می‌بایست در مبحث «ارزش شناخت» مورد بررسی قرار گیرد؛ و دیگری مطالبی که مربوط به وابستگی یا استقلال آن‌ها از یکدیگر است، یعنی آیا هر یک از حسّ و عقل، ادراکی جداگانه و مستقل از دیگری دارد یا ادراک عقل، تابع و وابسته به ادراک حسّ است؟ دستهٔ دوم نیز دارای دو بخش فرعی است: یکی مربوط به تصوّرات است،

و دیگری مربوط به تصدیقات.

نخستین مبحثی که در اینجا مطرح می‌کنیم اصالت حسّ یا عقل در تصوّرات است و منظور این است که بعد از پذیرفتن نوع ویژه‌ای از مفاهیم به نام کلّیات، و پذیرفتن نیروی درک‌کنندهٔ خاصّی برای آن‌ها به نام عقل، این سؤال مطرح می‌شود که آیا کار عقل تنها تغییر شکل دادن و تجرید و تعمیم ادراکات حسّی است یا اینکه خودش ادراک مستقلّی دارد و حدّاکثر، ادراک حسّی می‌تواند در پاره‌ای از موارد، شرط تحقّق ادراک عقلی را فراهم کند؟

قائلان به اصالت حسّ معتقدند که عقل، کاری جز تجرید و تعمیم و تغییر شکل دادن ادراکات حسّی ندارد و به دیگر سخن: هیچ ادراک عقلی نیست که مسبوق به ادراک حسّی و تابع آن نباشد. و در مقابل ایشان عقل‌گرایان غربی معتقدند که عقل، دارای ادراکات مستقلّی است که لازمهٔ وجود آن، و به تعبیر دیگر فطریِ آن است و برای درک آن‌ها هیچ نیازی به هیچ ادراک قبلی ندارد. اما نظر صحیح این است که ادراکات تصوّری عقل که همان مفاهیم کلّی می‌باشد همیشه مسبوق به ادراک جزئی و شخصیِ دیگری است که گاهی آن ادراک جزئی، تصوّر ناشی از حسّ است و گاهی علم حضوری که اساساً از قبیل تصوّرات نیست. ولی به هر حال، کار عقل منحصر به تغییر شکل دادن ادراکات حسّی نیست.

مبحث دوم، اصالت حسّ یا عقل در تصدیقات است که باید آن را مبحث مستقلی به شمار آورد و نمی‌توان آن را تابع مسئلهٔ قبلی، تلقّی کرد؛ زیرا محور بحث در این مسئله آن است که پس از حصول مفاهیم سادهٔ عقلی، خواه تابع حسّ فرض شود و خواه مستقلّ از آن، آیا حکم به اتّحاد موضوع و محمول در قضیّهٔ حملیه، و به تلازم یا تعاندِ مقدّم و تالی در قضیّهٔ شرطیه، همیشه منوط به تجربهٔ حسّی است یا اینکه عقل می‌تواند پس از به دست آوردن مفاهیم تصوّری لازم، خودش مستقلاً حکم مربوط را صادر نماید بدون اینکه نیازی به کمک

گرفتن از تجارب حسّی داشته باشد؟ پس چنین نیست که هر کس در مسئلهٔ تصوّرات قائل به اصالت حسّ شد ناچار باید در تصدیقات هم ملتزم به اصالت حسّ شود، بلکه ممکن است کسی در آنجا قائل به اصالت حسّ شود ولی در این مبحث، قائل به اصالت عقل گردد.

قائلان به اصالت حسّ در تصدیقات که معمولاً به نام «تجربیّین» (= آمپریست‌ها) نامیده می‌شوند معتقدند که عقل بدون کمک گرفتن از تجارب حسّی نمی‌تواند هیچ حکمی را صادر کند، ولی قائلان به اصالت عقل در تصدیقات بر آن‌اند که عقل، مدرکات تصدیقی خاصّی دارد که آن‌ها را مستقلاً و بدون نیاز به تجربهٔ حسّی، درک می‌کند.

عقل‌گرایان غربی معمولاً این ادراکات را فطریِ عقل می‌دانند و معتقدند که عقل به گونه‌ای آفریده شده که این قضایا را خودبه‌خود درک می‌کند. ولی نظر صحیح این است که تصدیقات استقلالی عقل، یا از علوم حضوری، مایه می‌گیرد و یا در اثر تحلیل مفاهیم تصوّری و سنجیدن رابطهٔ آن‌ها با یکدیگر حاصل می‌شود. و تنها در صورتی می‌توان همهٔ تصدیقات عقلی را نیازمند به تجربه دانست که مفهوم «تجربه» را توسعه دهیم به گونه‌ای که شامل علوم حضوری و شهودهای باطنی و تجارب روانی هم شود. ولی به هر حال، چنین نیست که همیشه تصدیق عقلی، نیازمند به «تجربهٔ حسّی» و در گرو به کار گرفتن اندام‌های حسّی باشد.

حاصل آن است که هیچ کدام از نظریّات حسّ‌گرایان و عقل‌گرایان چه در مسئلهٔ تصوّرات و چه در مسئلهٔ تصدیقات، به طور دربست، صحیح نیست و نظر صحیح در هر باب، اصالت عقل به معنای خاصّی است. اما در باب تصوّرات به این معنی که مفاهیم عقلی همان تصوّرات حسّیِ تغییر شکل یافته نیست، و اما در باب تصدیقات به این معنی که عقل برای احکام ویژهٔ خودش نیازی به تجربهٔ حسّی ندارد.



۱ـ پوزیتیویست‌ها منکر ادراک عقلی و مفاهیم کلّی هستند و شناخت واقعی را همان شناخت حسّی می‌دانند.

۲ـ ایشان معتقدند که آنچه به نام مفاهیم کلّی نامیده می‌شود در واقع، الفاظی است ذهنی که به عنوان سمبول‌هایی برای مصادیق همگون، وضع شده است.

۳ـ ایشان معقولات ثانیه را الفاظی پوچ و بی‌معنی قلمداد می‌کنند و مسائل متافیزیکی را «غیر علمی» می‌دانند؛ زیرا قابل اثبات با تجربهٔ حسّی نیستند.

٤ـ نخستین اشکال بر ایشان این است که با نادیده گرفتن علوم حضوری و بدیهیات عقلی، راهی برای اثبات ارزش شناخت نخواهند داشت.

۵ـ با توجّه به درونی بودن ادراکات حسّی، اساساً راهی برای اثبات جهان خارج ندارند و نمی‌توانند پاسخ قاطعی به شبهات ایدآلیستی بدهند.

٦ـ اشکالات وارده بر اسمیّین عیناً بر ایشان هم وارد است.

۷ـ پوچ پنداشتن مفاهیم متافیزیکی ادّعایی گزاف و واضح‌البطلان است.

۸ـ بر اساس گرایش پوزیتیویستی جایی برای هیچ قانون علمی قطعی و ضروری، باقی نمی‌ماند.

۹ـ پوزیتیویست‌ها می‌بایستی مفاهیم ریاضی را هم پوچ، تلقّی کنند درحالی‌که جرأت چنین اظهاری را ندارند و از این روی بعضی از ایشان ناچار شده‌اند که آن‌ها را به مفاهیم منطقی، ملحق سازند.

۱۰ـ اصالت حس یا عقل به دو معنی به کار می‌رود: اوّل ترجیح ارزش و اعتبار یکی از آن‌ها بر دیگری، و دوم استقلال یا وابستگی یکی به دیگری، و معنای دوم در دو مسئله مطرح می‌شود یکی در باب تصوّرات، و دیگری در باب تصدیقات.

۱۱ـ منظور از اصالت عقل در تصوّرات این است که تصوّرات عقلی همان تصوّرات حسّیِ تغییر شکل یافته نیست.

۱۲ـ منظور از اصالت عقل در تصدیقات این است که همهٔ احکام عقلی، نیازمند به تجربهٔ حسّی نمی‌باشد.

پرسش

۱ـ پوزیتویست‌ها چه الفاظی را «با معنی» و چه الفاظی را «بی‌معنی» می‌شمارند؟

۲ـ نظر پوزیتویست‌ها دربارهٔ علوم حضوری و تجربه‌های درونی چیست؟

۳ـ چه اشکالاتی بر نظریهٔ پوزیتویسم، وارد است.

٤ـ در باب تصوّرات چند قول، وجود دارد؟ و کدام یک صحیح است؟

۵ـ در باب تصدیقات چه نظریاتی وجود دارد؟ و کدام یک صحیح است؟

٦ـ چگونه ممکن است کسی که در تصوّرات، قائل به اصالت حسّ شده در تصدیقات، قائل به اصالت عقل گردید؟


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس هفدهم

نقش عقل و حس در تصوّرات



شامل:

اصالت عقل یا حس در تصوّرات

نقد

تحقیق در مسئله

اصالت عقل یا حسّ در تصوّرات

چنان که اشاره کردیم فلاسفهٔ غربی در مقام تبیین پیدایش تصوّرات بر دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته معتقدند که عقل خودبه‌خود یک سلسله از مفاهیم را درک می‌کند بدون اینکه نیازی به حسّ داشته باشد چنان که «دکارت» دربارهٔ مفاهیم «خدا» و «نفس» از امور غیر مادی، و دربارهٔ «امتداد» و «شکل» از امور مادّی، معتقد بود و این‌گونه صفات مادیّات را که مستقیماً از حسّ دریافت نمی‌شود «کیفیّات اوّلیه» می‌نامید در مقابل اوصافی از قبیل رنگ و بوی و مزه که از راه حواس، درک می‌شوند و آن‌ها را «کیفیّات ثانویّه» می‌خواند و به این صورت، نوعی اصالت برای عقل، قائل می‌شد. و از سوی دیگر، درک کیفیّات ثانویّه را که با مشارکت حواس، حاصل می‌شود خطابردار و غیر قابل اعتماد می‌شمرد و بدین ترتیب، نوعی دیگر هم از اصالت برای عقل، اثبات می‌کرد که مربوط به بحث ارزش شناخت است.

همچنین «کانت» یک سلسله از مفاهیم را به عنوان «ما تقدّم» یا «قبل از تجربه» به ذهن، نسبت می‌داد و از جمله مفهوم «زمان» و «مکان» را مربوط به مرتبهٔ حساسیّت، و مقولات دوازده‌گانه[1] را مربوط به مرتبهٔ فاهمه می‌دانست و درک این مفاهیم را خاصیت ذاتی و فطریِ ذهن به حساب می‌آورد.

---

۱. به جدول ضمیمه مراجعه کنید.

جدول مقولات کانت

	احکام	مقولات	مثال
کمیت	کلّی	وحدت	هر انسانی می‌میرد
	جزئی	کثرت	بعضی از مردم فیلسوف هستند
	شخصی	تمامیّت	سقراط حکیم بوده است
کیفیت	ایجابی	اثبات	انسان می‌میرد
	سلبی	نفی	روح نمی‌میرد
	عدولی	حصر	روح غیر مادّی است
نسبت	حملی	جوهر	خدا عادل است
	شرطی	علّت	اگر خدا عادل است به مردم، پاداش و کیفر می‌دهد.
	انفصالی	تبادل	یونان یا روم بزرگ‌ترین ملّت اروپای باستان بوده‌اند
جهت	احتمالی	امکان	ممکن است بعضی از ستارگان دارای موجودات زنده باشند.
	جزمی	وجود	زمین کروی است.
	یقینی	ضرورت	خدا بالضروره عادل است.

دستهٔ دیگر معتقدند که ذهن انسان مانند لوح ساده‌ای آفریده شده که هیچ نقشی در آن وجود ندارد و تماس با موجودات خارجی که به وسیلهٔ اندام‌های حسّی انجام می‌گیرد موجب پیدایش عکس‌ها و نقش‌هایی در آن می‌شود و به این صورت، ادراکات مختلف، پدید می‌آید. چنان که از «اپیکور» نقل شده که «چیزی در عقل نیست مگر اینکه قبلاً در حسّ بوده است» و عین همین عبارت را «جان لاک» فیلسوف تجربی انگلیسی تکرار کرده است.

امّا سخنان ایشان دربارهٔ پیدایش مفاهیم عقلی، متفاوت است و ظاهر بعضی از آن‌ها این است که ادراک حسّی به وسیلهٔ عقل، دست‌کاری می‌شود و تغییر شکل می‌یابد و تبدیل به ادراک عقلی می‌گردد همان‌گونه که نجّار، قطعات چوب را می‌بُرد و به شکل‌های گوناگون درمی‌آورد و از آن‌ها میز و صندلی و درب و پنجره می‌سازد پس مفاهیم عقلی همان صورت‌های حسّیِ تغییر شکل یافته است و بعضی دیگر از سخنانشان قابل جنین توجیهی هست که ادراک حسّی، مایه و زمینهٔ ادراک عقلی را فراهم می‌کند نه اینکه صورت حسّی حقیقةً تبدیل به مفهوم عقلی گردد.

قبلاً اشاره کردیم که تجربه‌گرایان افراطی مانند پوزیتویست‌ها اساساً منکر وجود مفاهیم عقلی هستند و آن‌ها را به صورت الفاظ ذهنی، تفسیر می‌کنند.

از سوی دیگر، بعضی از تجربه‌گرایان مانند «کندیاک» فرانسوی تجربه‌ای را که موجب پیدایش مفاهیم ذهنی می‌شود منحصر به تجربهٔ حسّی می‌دانند درحالی‌که بعضی دیگر مانند «جان لاک» انگلیسی آن را به تجربه‌های درونی هم توسعه می‌دهند. و در این میان «بارکلی» وضع استثنائی دارد و تجربه را منحصر به تجربهٔ درونی می‌داند؛ زیرا وجود اشیا مادّی را انکار می‌کند و بر این اساس، دیگر جایی برای تجربهٔ حسّی، باقی نمی‌ماند.

باید اضافه کنیم که بسیاری از تجربه‌گرایان مخصوصاً کسانی که تجربه را شامل تجربه‌های درونی هم می‌دانند حوزهٔ شناخت را منحصر به مادّیات نمی‌کنند و امور ماوراء طبیعی را هم به وسیلهٔ عقل، اثبات می‌کنند هرچند بر اساس اصالت حسّ و وابستگی کامل ادراکات عقلی به ادراکات حسّی، چنین اعتقادی چندان منطقی نیست چنان که نفی ماوراء طبیعت هم بی‌دلیل است و از این روی «هیوم» که به این نکته پی برده بود اموری را که مستقیماً مورد تجربه، واقع نمی‌شوند مشکوک، تلقی کرد.[1]

۱. ر.ک: «ایدئولوژی تطبیقی، درس یازدهم و دوازدهم.

روشن است که نقد تفصیلی و گستردهٔ هر دو مشرب، نیازمند به کتاب مستقلّ و پرحجمی است که سخنان هر صاحب‌نظری جداگانه نقل و بررسی شود و چنین کاری با وضع این کتاب، مناسب نیست. از این روی به نقد مختصری از اصل نظرات بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های هر قول، بسنده می‌کنیم.

نقد

۱ـ فرض اینکه عقل از آغاز وجود، دارای مفاهیم خاصّی باشد و با آن‌ها سرشته شده باشد یا پس از چندی خودبه‌خود و بدون تأثیر هیچ عامل دیگری به درک آن‌ها نائل شود فرض قابل قبولی نیست و وجدان هر انسان آگاهی آن را تکذیب می‌کند خواه مفاهیم مفروض، مربوط به مادّیات باشند یا مربوط به مجرّدات و یا قابل صدق بر هر دو دسته.

۲ـ با فرض اینکه یک سلسله مفاهیم، لازمهٔ سرشت و فطرت عقل باشد نمی‌توان واقع‌نمایی آن‌ها را اثبات کرد و حداکثر می‌توان گفت که فلان مطلب، مقتضای فطرت عقل است و جای چنین احتمالی باقی می‌ماند که اگر عقل، طور دیگری آفریده شده بود مطالب را به گونه‌ای دیگر درک می‌کرد.

برای جبران این نقیصه است که دکارت به حکمت خدا تمسّک می‌کند و می‌گوید: اگر خدا این مفاهیم را بر خلاف واقع و حقیقت، در سرشت عقل نهاده بود لازمه‌اش این بود که فریب‌کار باشد.

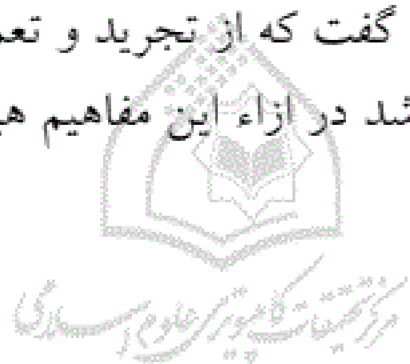
ولی روشن است که صفات خدای متعال و عدم فریب‌کاری او هم باید با دلیل عقلی، اثبات شود و اگر ادراک عقلی، ضمانت صحّتی نداشته باشد اساس این دلیل هم فرو می‌ریزد، و تضمین صحّت آن از راه این دلیل، مستلزم دور است.

۳ـ و اما فرض اینکه مفاهیم عقلی از تغییر شکل صورت‌های حسّی پدید می‌آید. مستلزم این است که صورتی که تغییر شکل می‌یابد و تبدیل به مفهوم عقلی می‌شود دیگر به شکل اوّلش باقی نماند درحالی‌که می‌بینیم همراه و هم‌زمان با پیدایش مفاهیم کلّی در ذهن، صورت‌های حسّی و خیالی هم به حال

خودشان باقی هستند. افزون بر این، تغییر شکل و تبدیل و تبدّل، مخصوص موجودات مادّی است و چنان که در جای خودش ثابت خواهد شد صورت‌های ادراکی، مجرّد هستند.

٤ـ بسیاری از مفاهیم عقلی مانند مفهوم علّت و معلول اصلاً صورت حسّی و خیالی ندارند تا گفته شود که از تغییر شکل صورت‌های حسّی پدید آمده‌اند.

۵ـ و اما فرض اینکه صورت‌های حسّی، مایه و زمینهٔ مفاهیم عقلی را فراهم می‌کنند و حقیقتاً تبدیل به آن‌ها نمی‌شوند هرچند کم‌اشکال‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است و می‌تواند در مورد بخشی از مفاهیم ماهوی پذیرفته شود ولی منحصر کردن زمینهٔ مفاهیم عقلی به ادراکات حسّی، صحیح نیست و مثلاً در مورد مفاهیم فلسفی نمی‌توان گفت که از تجرید و تعمیم ادراکات حسّی به دست می‌آیند؛ زیرا چنان که اشاره شد در ازاء این مفاهیم هیچ ادراک حسّی و خیالی، وجود ندارد.



تحقیق در مسئله

برای روشن شدن نقش حقیقی حسّ و عقل در تصوّرات، نگاهی به انواع مفاهیم و کیفیت پیدایش آن‌ها در ذهن می‌افکنیم:

هنگامی که چشم به منظرهٔ زیبای باغچه می‌گشاییم رنگ‌های مختلف گل‌ها و برگ‌ها توجّه ما را جلب می‌کند و صورت‌های ادراکی گوناگونی در ذهن ما نقش می‌بندد و با بستن چشم، دیگر آن رنگ‌های زیبا و خیره‌کننده را نمی‌بینیم و این همان ادراک حسّی است که با قطع ارتباط با خارج، از بین می‌رود. اما می‌توانیم همان گل‌ها را در ذهن خودمان تصوّر کنیم و آن منظرهٔ زیبا را به خاطر بیاوریم، و این همان ادراک خیالی است.

غیر از این صورت‌های حسّی و خیالی که نمایشگر اشیا خاصّ و مشخصی است یک سلسله مفاهیم کلّی را هم درک می‌کنیم که از اشیا مشخصی حکایت نمی‌کنند مانند مفاهیم سبز، سرخ، زرد، ارغوانی، نیلوفری و...

همچنین خود مفهوم «رنگ» که قابل انطباق بر رنگ‌های گوناگون و متضادّ است و نمی‌توان آن را صورت رنگ‌پریده و مبهمی از یکی از آن‌ها انگاشت.

بدیهی است که اگر ما رنگ برگ درختان و چیزهای هم‌رنگ آن‌ها را ندیده بودیم هرگز نه می‌توانستیم صورت خیالی آن را در ذهن خودمان تصوّر کنیم و نه مفهوم عقلی آن را. چنان که نابینایان هیچ تصوّری از رنگ‌ها ندارند و کسانی که فاقد حسّ بویایی هستند، هیچ مفهومی از بوی‌های مختلف ندارند. و از اینجاست که گفته‌اند «مَن فَقَدَ حسّاً فَقَدَ علماً» یعنی کسی که فاقد حسّی باشد از نوعی از ادراکات و آگاهی‌ها محروم خواهد بود.

پس بدون شک، پیدایش این‌گونه مفاهیم کلّی در گرو تحقّق ادراکات جزئیِ آن‌هاست. ولی نه بدان معنی که ادراکات حسّی، تبدیل به ادراک عقلی می‌شوند آن‌چنان که چوب به صندلی، یا مادّه به انرژی، و یا نوع خاصّی از انرژی به نوع دیگری تبدیل می‌شود؛ زیرا چنان که گفتیم این گونه تبدیل و تبدّلات مستلزم آن است که تبدیل‌شونده به حال اوّلش باقی نماند در صورتی که ادراکات جزئی بعد از پیدایش مفاهیم عقلی هم قابل بقا هستند. علاوه بر اینکه اصولاً تبدیل و تبدّل، مخصوص مادّیات است درحالی‌که ادراک مطلقاً مجرّد است چنان که در جای خودش ثابت خواهد شد ان‌شاءالله تعالی.

بنابراین نقش حسّ در پیدایش این‌گونه مفاهیم کلّی تنها به عنوان زمینه و شرط لازم قابل قبول است.

دستهٔ دیگری از مفاهیم هستند که هیچ رابطه‌ای با اشیا محسوس ندارند، بلکه از حالات روانی حکایت می‌کنند؛ حالاتی که با علم حضوری و تجربهٔ درونی، درک می‌شوند مانند مفهوم ترس، محبّت، عداوت، لذّت و درد.

بدون تردید اگر ما چنین احساسات درونی را نمی‌داشتیم، هرگز نمی‌توانستیم مفاهیم کلّی آن‌ها را درک کنیم چنان که کودک تا هنگامی که به حدّ بلوغ نرسیده پاره‌ای از لذّت‌های افراد بالغ را درک نمی‌کند و هیچ مفهوم خاصّی هم از آن‌ها

ندارد. پس این دسته از مفاهیم هم نیازمند به ادراکات شخصیِ قبلی هستند ولی نه ادراکاتی که به کمک اندام‌های حسّی، حاصل شده باشد. بنابراین، تجربهٔ حسّی، نقشی در حصول این دسته از مفاهیم ماهوی ندارد.

از سوی دیگر، یک سلسله از مفاهیم داریم که اصلاً مصداق خارجی ندارند و تنها مصادیق آن‌ها در ذهن، تحقّق می‌یابند مانند مفهوم «کلّی» که بر مفاهیم ذهنی دیگری منطبق می‌شود و هرگز در خارج از ذهن چیزی که بتوان آن را «کلّی» به معنای مفهوم قابل صدق بر افراد بی‌شمار نامید وجود ندارد.

روشن است که این‌گونه مفاهیم هم از تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست نمی‌آید هر چه نیازمند به نوعی تجربهٔ ذهنی هست یعنی تا یک سلسله از مفاهیم عقلی در ذهن، تحقّق نیابد نمی‌توانیم چنین بررسی را دربارهٔ آن‌ها انجام دهیم که آیا قابل صدق بر افراد متعدّد هستند یا نه. و این همان تجربهٔ ذهنی است که اشاره کردیم. یعنی ذهن انسان، چنین قدرتی را دارد که به مفاهیم درون خودش، التفات پیدا کند و آن‌ها را همانند «اُبژه»های خارجی، مورد شناسایی مجدّد قرار دهد و مفاهیم خاصّی از آن‌ها انتزاع نماید که مصادیق این مفاهیم انتزاع‌شده همان مفاهیم اوّلیه است. و به این لحاظ است که این‌گونه مفاهیم را که در علم منطق به کار می‌رود «معقولات ثانیهٔ منطقی» می‌نامند.

و بالاخره می‌رسیم به یک سلسله دیگر از مفاهیم عقلی که مورد استفادهٔ علوم فلسفی هستند و حتی بدیهیّات اوّلیه نیز از همین مفاهیم تشکیل می‌یابند و از این روی حائز اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌باشند. دربارهٔ پیدایش این مفاهیم نظرهای گوناگونی بیان شده که بررسی آن‌ها به طول می‌انجامد و به خواست خدا در مباحث هستی‌شناسی دربارهٔ کیفیت پیدایش هر یک از مفاهیم مربوطه گفت‌وگو خواهیم کرد. و در اینجا به قدر ضرورت، توضیحی پیرامون آن‌ها می‌دهیم و یادآور می‌شویم که این مفاهیم از آن جهت که بر اشیا خارجی، حمل می‌شوند و به اصطلاح، اتّصافشان خارجی است شبیه مفاهیم ماهوی هستند و از آن جهت

که حکایت از ماهیّت خاصّی نمی‌کنند و به اصطلاح، عروضشان ذهنی است شبیه مفاهیم منطقی هستند و از این روی گاهی با این دسته و گاهی با آن دسته، اشتباه می‌شوند چنان که چنین اشتباهاتی برای صاحب‌نظران بزرگ به ویژه فلاسفهٔ غربی، رخ داده است.

قبلاً دانسته‌ایم که ما نفس خودمان و همچنین حالات روانی یا صور ذهنی یا افعال نفسانی مانند ارادهٔ خودمان را با علم حضوری می‌یابیم. اکنون می‌افزاییم که انسان می‌تواند هر یک از شئون نفسانی را با خود نفس بسنجد بدون اینکه توجّهی به ماهیّت هیچ یک از آن‌ها داشته باشد، بلکه رابطهٔ وجودی آن‌ها را مورد توجّه قرار دهد و دریابد که نفس بدون یک‌یک آن‌ها می‌تواند موجود باشد ولی هیچ کدام از آن‌ها بدون نفس، تحقّق نمی‌یابد و با توجّه به این رابطه، قضاوت کند که هر یک از شئون نفسانی «احتیاج» به نفس دارد ولی نفس، احتیاجی به آن‌ها ندارد، بلکه از آن‌ها «غنی» و «بی‌نیاز» و «مستقلّ» است و بر این اساس مفهوم «علّت» را از نفس، و مفهوم «معلول» را از هر یک از شئون مذکور، انتزاع نماید.

واضح است که ادراکات حسّی هیچ نقشی را در پیدایش مفاهیم احتیاج، استقلال، غنی، علّت و معلول ندارند و انتزاع این مفاهیم، مسبوق به ادراک حسّیِ مصداق آن‌ها نیست و حتی علم حضوری و تجربهٔ درونی نسبت به هر یک از آن‌ها هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن کافی نیست، بلکه علاوه بر آن باید بین آن‌ها مقایسه گردد و رابطهٔ خاصّی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می‌شود که این مفاهیم «ما به ازاء عینی» ندارند در عین حالی که اتّصافشان خارجی است.

نتیجه آنکه هر مفهوم عقلی، نیازمند به ادراک شخصیِ سابقی است؛ ادراکی که زمینهٔ انتزاع مفهوم ویژه‌ای را فراهم می‌کند. و این ادراک در پاره‌ای از موارد، ادراک حسّی، و در موارد دیگری علم حضوری و شهود درونی می‌باشد. پس نقش حسّ در پیدایش مفاهیم کلّی عبارت است از فراهم کردن زمینه برای یک

دسته از مفاهیم ماهوی و بس، و نقش اساسی را در پیـدایش همـهٔ مفـاهیم کلّـی، عقل ایفا می‌کند.

خلاصه

۱ـ عقل‌گرایان غربی معتقدند که عقل یک سلسله از مفاهیم را بالفطره درک می‌کند که از جملهٔ آن‌ها می‌توان از مفاهیم فطری دکارت و مقولات کانت، یاد کرد.

۲ـ تجربه‌گرایان معتقدند که هیچ مفهوم عقلی بدون کمک گرفتن از تجربه، امکان ندارد و بعضی از ایشان همهٔ آن‌ها را نیازمند به تجربهٔ حسّی می‌دانند.

۳ـ قائل شدن به وجود مفاهیم عقلی از آغاز وجود انسان، یا پیدایش خودبه‌خودی آن‌ها در زمان خاصّی، خلاف وجدان است.

٤ـ با فرض فطری بودن مفاهیم عقلی نمی‌توان واقع‌نمایی آن‌ها را اثبات کرد.

۵ـ اگر مفاهیم عقلی از تغییر شکل یافتن ادراکات حسّی، حاصل می‌شد می‌بایستی خود آن ادراکات، بعد از تبدیل شدن باقی نمانند.

٦ـ تبدیل یافتن ادراک حسّی به ادراک عقلی در مورد معقولات ثانیه معنی ندارد.

۷ـ ادراکات حسّی را حتی به عنوان فراهم‌کنندهٔ زمینه برای مفاهیم عقلی در همهٔ موارد نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا در ازاء همهٔ مفاهیم عقلی، ادراک حسّی وجود ندارد.

۸ـ برای پیدایش مفاهیم ماهوی که مصداق محسوسی نداشته باشند وجود ادراک حسّیِ سابق، شرط لازم است و از این روی فاقد هر حسّی نمی‌تواند مفاهیم کلّیِ مربوط به آن را درک کند. به خلاف ماهیّات مجرّد و معقولات ثانیه.

۹ـ نخستین مفاهیم فلسفی از مقایسهٔ معلومات حضوری با یکدیگر و در نظر گرفتن رابطهٔ وجودی آن‌ها با یکدیگر انتزاع می‌شوند و در مرحلهٔ بعد، خود مفاهیم، نقش میانجی را ایفا می‌کنند.

۱۰ـ نتیجه آنکه حسّ تنها نقش فراهم‌کنندهٔ شرط لازم برای پیدایش یک دسته از مفاهیم ماهوی را ایفا می‌کند و بس.

✱ پرسش

۱ـ نظر عقل‌گرایان دربارهٔ پیدایش مفاهیم عقلی چیست؟

۲ـ تجربه‌گرایان چه نقشی را برای تجربهٔ حسّی در پیدایش مفاهیم عقلی قائل هستند؟

۳ـ نظریّات این دو دسته از فلاسفهٔ غربی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

۴ـ نقش حقیقی حس و عقل را در پیدایش مفاهیم کلی، بیان کنید.



درس هیجدهم

نقش عقل و حس در تصدیقات



شامل:

نکاتی پیرامون تصدیقات

تحقیق در مسئله

نکاتی پیرامون تصدیقات

پیش از آنکه به بحث دربارهٔ نقش حسّ و عقل در تصدیقات بپردازیم لازم است نکاتی را پیرامون تصدیقات و قضایا گوشزد کنیم نکاتی که مربوط به علم منطق است و ما در اینجا به اندازهٔ نیاز بحث، آن‌ها را با اختصار بیان خواهیم کرد:

۱ـ چنان که در تعریف تصوّر، اشاره شد، هر تصوّری، فقط شأنیت نشان دادنِ ماوراء خود را دارد یعنی هیچ گاه تصوّرِ یک امر خاص یا یک مفهوم کلّی به معنای تحقّق مطابق آن نیست و این واقع‌نمایی شأنی، هنگامی به فعلیّت می‌رسد که به شکل یک قضیّه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد؛ مثلاً، مفهوم «انسان» به تنهایی دلالتی بر تحقّق انسان خارجی ندارد ولی هنگامی که با مفهوم «موجود» ترکیب شد و رابطهٔ اتّحادی، آن‌ها را به صورت یک علم تصدیقی درآورد کاشفیّت بالفعل از خارج پیدا می‌کند یعنی می‌توان این قضیّه را که «انسان موجود است» به عنوان قضیّه‌ای که حکایت از خارج می‌کند تلقّی کرد.

حتّی علم‌های حضوری بسیط که هیچ گونه ترکیب و تعدّدی ندارند (مانند احساس ترس) هنگامی که در ذهن یعنی ظرف علم حصولی، منعکس می‌شود دست کم دو مفهوم از آن‌ها گرفته می‌شود: یکی مفهوم ماهوی «ترس» و دیگری مفهوم «هستی» و با ترکیب آن‌ها به این صورت انعکاس می‌یابد که «ترس هست» و گاهی با اضافه کردن مفاهیم دیگری به صورت «من می‌ترسم» یا «من ترس دارم» درمی‌آید.

باید توجّه داشت که گاهی تصوّری که ساده و بی‌حکم به نظر می‌رسد در واقع منحلّ به تصدیق می‌شود؛ مثلاً، مفاد این قضیّه که «انسان، حقیقت‌جو است» این است که انسانی که در خارج موجود است دارای صفت حقیقت‌جویی است. پس در واقع، موضوع قضیّه (انسان) که در ظاهر، تصوّر ساده‌ای بیش نیست منحلّ به این قضیّه می‌شود که «انسان در خارج موجود است» و آن‌گاه محمول «حقیقت‌جو» برای آن، اثبات می‌شود، این قضیّهٔ انحلالی و ضمنی را منطقیّین «عقدالوضع» می‌نامند.

۲ـ موضوع قضیّه، گاهی تصوّری است جزئی و حاکی از یک موجود مشخص، مانند «اِوِرِست، مرتفع‌ترین قلّهٔ روی زمین است» و گاهی مفهومی است کلّی و قابل انطباق بر مصادیق بی‌شمار و در صورت دوم گاهی از مفاهیم ماهوی است مانند «فلزات در اثر حرارت، منبسط می‌شوند» و گاهی از مفاهیم فلسفی است مانند «معلول بدون علّت به وجود نمی‌آید» و گاهی مفهومی است منطقی مانند «نقیض سالبهٔ کلّیه، موجبهٔ جزئیّه است».

۳ـ در منطق کلاسیک قضیّه به دو صورت حملیّه و شرطیّه، تقسیم شده که اوّلی مشتمل بر موضوع و محمول است و رابطهٔ بین آن‌ها «اتّحادی» می‌باشد مانند «انسان، متفکّر است» و دومی مشتمل بر مقدّم و تالی است و رابطهٔ آن‌ها یا تلازم است مانند «اگر سطحی مثلّث باشد مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه خواهد بود» و یا تعاند است مانند «عدد یا زوج است یا فرد» یعنی اگر عددی زوج باشد فرد نخواهد بود و اگر فرد باشد زوج نخواهد بود. ولی شکل‌های دیگری هم برای قضایا می‌توان تصوّر کرد و همهٔ آن‌ها را می‌توان به شکل قضیّهٔ حملیّه بازگرداند.

۴ـ نسبت بین موضوع و محمول گاهی صفت «امکان» دارد مانند این قضیه «یک فرد انسان بزرگ‌تر از فرد دیگر است» و گاهی صفت ضرورت، مانند این قضیه «هر کلّی از جزء خودش بزرگ‌تر است». این صفت‌ها را منطقیّین «مادّهٔ

قضیّه» می‌نامند و هنگامی که در لفظ آورده شود آن‌ها را «جهت قضیّه» می‌خوانند.

موادّ قضایا معمولاً به صورت ضمنی، لحاظ می‌شوند نه به عنوان رکنی برای آن‌ها، ولی می‌توان محمول را در موضوع، ادغام کرد و مادّه یا جهت قضیّه را به صورت محمول و رکن آن درآورد؛ مثلاً، در قضایای بالا می‌توان گفت «بزرگ‌تر بودن یک فرد انسان از فرد دیگر، ممکن است» و «بزرگ‌تر بودن هر کلّی از جزء خودش، ضروری است». این‌گونه قضایا در واقع، نمایانگر چگونگی رابطهٔ موضوع و محمول در قضایای دیگری هستند.

۵ـ اتّحادی که بین موضوع و محمول در نظر گرفته می‌شود گاهی اتّحاد مفهومی است مانند «انسان بشر است» و گاهی اتّحاد مصداقی مانند «انسان، حقیقت‌جو است» که موضوع و محمول آن، اتّحاد مفهومی ندارند ولی مصداقاً متّحدند. نوع اول را «حمل اولی» و نوع دوم را «حمل شایع» می‌نامند.

٦ـ در حمل شایع اگر محمول قضیّه «موجود» یا معادل آن باشد قضیّه را «هلیّهٔ بسیطه» و در غیر این صورت آن را «هلیّهٔ مرکّبه» می‌خوانند. اوّلی مانند «انسان موجود است» و دومی مانند «انسان حقیقت‌جو است».

پذیرفتن هلیّهٔ بسیطه، مبتنی بر این است که مفهوم «وجود» به عنوان یک مفهوم مستقل و قابل حمل (مفهوم محمولی) قبول شود. ولی بسیاری از فلاسفهٔ غربی، مفهوم وجود را تنها به عنوان مفهوم حرفی و غیر مستقل می‌پذیرند و توضیح آن در بخش «هستی‌شناسی» خواهد آمد.

۷ـ در هلیّات مرکّبه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست بیاید قضیّه را «تحلیلی» و در غیر این صورت آن را «ترکیبی» می‌نامند؛ مثلاً، قضیّهٔ «هر فرزندی پدر دارد» تحلیلی است؛ زیرا وقتی مفهوم «فرزند» را تحلیل می‌کنیم، مفهوم «پدردار» از آن به دست می‌آید ولی این قضیّه که «فلزات در اثر حرارت، انبساط می‌یابند» ترکیبی است؛ زیرا از تحلیل معنای «فلز» به مفهوم «انبساط»

نمی‌رسیم. و همچنین این قضیه که «هر انسانی پدر دارد» ترکیبی است؛ زیرا از تحلیل معنای «انسان» مفهوم «پدردار» به دست نمی‌آید. و نیز «هر معلولی محتاج به علّت است» تحلیلی، و «هر موجودی محتاج به علّت است» ترکیبی می‌باشد.

لازم است یادآور شویم که کانت قضایای ترکیبی را به دو قسم «مقدم بر تجربه» و «مؤخّر از تجربه» تقسیم می‌کند و قضایای ریاضی را از قسم اول می‌شمارد ولی بعضی از پوزیتویست‌ها می‌کوشند که آن‌ها را به «قضایای تحلیلی» برگردانند.

۸ـ در منطق کلاسیک، قضایا به دو قسم بدیهی و نظری (= غیر بدیهی) تقسیم شده‌اند. بدیهیّات، قضایایی هستند که تصدیق به آن‌ها احتیاج به فکر و استدلال ندارد ولی نظریّات، قضایایی هستند که تصدیق به آن‌ها نیازمند به فکر و استدلال است. سپس بدیهیات را به دو قسم فرعی، تقسیم کرده‌اند: یکی «بدیهیّات اوّلیه» که تصدیق به آن‌ها احتیاج به هیچ چیزی به جز تصوّر دقیق موضوع و محمول ندارد مانند قضیهٔ محال بودن اجتماع نقیضین که آن را «اُمّ القضایا» نامیده‌اند. و دیگری بدیهیّات ثانویه که تصدیق به آن‌ها در گرو به کار گرفتن اندام‌های حسّی یا چیزهای دیگری غیر از تصوّر موضوع و محمول است و آن‌ها را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیّات، وجدانیّات، حدسیّات، فطریّات، تجربیّات و متواترات.

امّا حقیقت این است که همهٔ این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان «بدیهی» به معنای واقعی دانست یکی بدیهیّات اوّلیه، و دیگری وجدانیّات که انعکاس ذهنیِ علوم حضوری می‌باشند و حدسیّات و فطریّات از قضایای قریب به بدیهی هستند. و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان، تلقّی کرد و توضیح آن در مبحث «ارزش شناخت» خواهد آمد.

تحقیق در مسئله

مسئلهٔ اصالت حسّ یا عقل در تصدیقات هرچند معمولاً به صورت مسئلهٔ مستقلّی مطرح نمی‌شود ولی با توجّه به مبانی مکتب‌های مختلف حسّی و عقلی

می‌توان آرا ایشان را در این زمینه به دست آورد؛ مثلاً، پوزیتویست‌ها که شناخت واقعی را منحصر به شناخت حسّی می‌دانند طبعاً در این مسأله هم سرسختانه از اصالت حسّ، طرفداری می‌کنند و هر قضیّهٔ غیر تجربی را یا بی‌معنی و یا فاقد ارزش علمی می‌پندارند. سایر تجربیّین به صورت معتدل‌تری بر نقش تجربهٔ حسّی تأکید می‌کنند ضمن اینکه نقش عقل را هم کمابیش می‌پذیرند. و اما عقل‌گرایان بر اهمیّت نقش عقل، تأکید می‌کنند و کمابیش به قضایای مستقل از تجربه معتقدند؛ مثلاً، کانت علاوه بر اینکه قضایای تحلیلی را بی‌نیاز از تجربه می‌داند یک دسته از قضایای ترکیبی و از جمله همهٔ مسائل ریاضی را مقدّم بر تجربه و بی‌نیاز از آن می‌شمارد.

برای اینکه سخن به درازا نکشد از بررسی سخنان هر یک از صاحبنظران تجربی و عقلی، صرف نظر کرده به بیان نظر صحیح در این مسأله می‌پردازیم:

با توجّه به اینکه در بدیهیّات اوّلیه، تصوّر دقیق موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آن‌ها کفایت می‌کند. به خوبی روشن می‌شود که این‌گونه تصدیقات نیازی به تجربهٔ حسّی ندارند هرچند ممکن است تصوّر موضوع و محمول آن‌ها نیازمند به حسّ باشد؛ زیرا سخن در این است که بعد از آنکه موضوع و محمول دقیقاً تصوّر شدند ـ خواه تصوّر آن‌ها منوط به استفاده از اندام‌های حسّی باشد یا نباشد ـ آیا تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع، نیازی به کار بردن حواسّ دارد یا نه؟ و فرض، این است که در بدیهیّات اوّلیه، صِرف تصوّرِ موضوع و محمول، کافی است که عقل، حکم به اتّحاد آن‌ها نماید.

قضایای تحلیلی کلاً همین حکم را دارند؛ زیرا در این قضایا، مفهوم محمول از تحیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و روشن است که تحلیل مفهوم، امری است ذهنی و بی‌نیاز از تجربهٔ حسّی. و ثبوت محمولی که از خود موضوع به دست می‌آید نیز ضروری و به منزلهٔ «ثوبت الشیء لنفسه» است.

همین حکم برای حمل‌های اوّلی نیز ثابت و مستغنی از بیان است.

همچنین قضایایی که از انعکاس علوم حضوری در ذهن به دست می‌آیند (وجدانیّات) هیچ نیازی به تجربهٔ حسّی ندارند؛ زیرا در این قضایا حتی مفاهیم تصوّری هم از علوم حضوری گرفته می‌شود و تجربهٔ حسّی ابداً راهی به آن‌ها ندارد.

با توجّه به اینکه صور ذهنی به هر شکلی باشند ـ خواه حسّی و خواه خیالی و خواه عقلی ـ با علم حضوری، درک می‌شوند تصدیق به وجود آن‌ها به عنوان افعال یا انفعالات نفسانی از قبیل وجدانیات است و نیازی به تجربهٔ حسّی ندارد هرچند بدون انجام گرفتن تجربهٔ حسّی پاره‌ای از آن‌ها مانند صورت‌های حسّی، تحقّق نمی‌یابد ولی کلام در این است که بعد از تحقّق آن‌ها و بعد از آنکه ذهن، آن‌ها را به مفاهیم وجودی و ماهوی، تحلیل کرد آیا حکم به اتّحاد این مفاهیم که موضوع و محمول قضیّه را تشکیل می‌دهند نیازی به تجربهٔ حسّی دارد یا نه؟ و پیدا است که حکم در هلیّات بسیطه‌ای که مربوط به امور وجدانی است نیازی به کار بردن اندام‌های حسّی ندارد، بلکه حکمی است بدیهی و حاکی از علم حضوری خطاناپذیر.

امّا تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج، هرچند به گمان بعضی به محض تحقّق تجربهٔ حسّی، حاصل می‌شود ولی با دقّت، معلوم می‌گردد که قطعیّت این حکم، نیاز به برهان عقلی دارد چنان که بزرگان فلاسفهٔ اسلامی مانند ابن سینا و صدرالمتألّهین و علامهٔ طباطبائی، تصریح فرموده‌اند.[1] زیرا صورت‌های حسّی، ضمانتی برای صحّت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند.

بنابراین، تنها در این‌گونه قضایا است که می‌توان برای تجربهٔ حسّی نقشی قائل شد، اما نه نقش تامّ و تعیین‌کننده، بلکه نقشی ضمین و مقدّماتی.

همچنین در قضایای حسّی کلّی که در اصطلاح منطقیّین «تجربیّات» یا

۱. ر.ک: «تعلیقات ابن سینا»، ص ۱۴۸ و ۸۸ و ٦۸، و «اسفار»، ج ۳، ص ۴۹۸، و «نهایةالحکمة»، مرحلهٔ ۱۱، فصل ۱۳.

«مجربّات» نامیده می‌شود علاوه بر نیاز یادشده به حکم عقل برای اثبات مصادیق خارجی، نیاز دیگری هم به برهان عقلی برای تعمیم و اثبات کلیّت آن‌ها وجود دارد چنان که در درس نهم اشاره شد.

نیز مضاعف شدن شناخت و در هر قضیّه و علم به ضرورت مفاد آن و محال بودن نقیضش نیازمند به «اُمّ‌القضایا» یعنی قضیّهٔ محال بودن اجتماع نقیضین است.

نتیجه آنکه هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربهٔ حسّی، حاصل نمی‌شود ولی قضایای یقینیِ بی‌نیاز از تجربهٔ حسّی، فراوان است. و با توجّه به این حقیقت، بی‌مایگی اندیشهٔ پوزیتویستی بسی روشن‌تر و مؤکّدتر می‌گردد.



خلاصه

۱ـ تصوّر تنها را هیچ گاه نمی‌توان به عنوان شناختی که از واقعیّات خارجی، حکایت می‌کند تلقّی کرد، بلکه حکایت بالفعل مخصوص تصدیق و قضیّه است.

۲ـ پاره‌ای از تصوّرات، دارای یک تصدیق ضمنی هستند مانند عقدالوضعِ این قضیّه «انسان حقیقت‌جو است».

۳ـ موضوع قضیّه گاهی تصوّری است جزئی و گاهی مفهومی ماهوی یا فلسفی یا منطقی.

۴ـ در منطق کلاسیک قضایا به دو قسم حملیّه و شرطیّه، تقسیم شده‌اند ولی می‌توان شکل‌های دیگری را هم برای قضایا در نظر گرفت، نیز می‌توان همهٔ آن‌ها را به حملیّه برگرداند.

۵ـ قضایا از نظر موادّشان به دو قسم ممکنه و ضروریه، تقسیم می‌شوند.

۶ـ در هر یک از آن‌ها می‌توان محمول را با موضوع، ترکیب کرد و مادّهٔ قضیّه را به صورت محمول آن درآورد.

۷ـ حمل گاهی به لحاظ اتّحاد مفهومی است که «حمل اوّلی» نامیده می‌شود و گاهی به لحاظ اتّحاد مصداقی که «حمل شایع» نامیده می‌گردد.

۸ـ در حمل شایع اگر مفاد قضیّه، وجود موضوع باشد آن را «هلیّهٔ بسیطه» و در غیر این صورت، آن را «هلیّهٔ مرکّبه» نامند.

۹ـ در هلیّات مرکّبه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید آن را «تحلیلی» وگرنه آن را «ترکیبی» خوانند.

۱۰ـ قضایا به دو قسم بدیهی و نظری، تقسیم می‌شوند و قضایای بدیهی به معنای واقعی بر دو دسته‌اند: یکی بدیهیات اوّلیه که صِرف تصوّر موضوع و محمول برای حکم به اتّحاد آن‌ها کافی است، و دیگری وجدانیّات که از علوم حضوری گرفته می‌شوند.

۱۱ـ بدیهیّات اولیّه و مطلق قضایای تحلیلیّه، نیازی به تجربهٔ حسّی ندارند. همچنین وجدانیّات. حمل اوّلی هم در حقیقت از بدیهیّات اوّلیه است.

۱۲ـ قضایایی که حکایت از وجود صورت‌های حسّی در نفس می‌کنند نیز از وجدانیّات به شمار می‌روند.

۱۳ـ تنها قضایایی که حکایت از وجود محسوسات خارجی و صفات آن‌ها می‌نمایند نیاز به تجربهٔ حسّی دارند آن هم به عنوان شرط لازم نه شرطی کافی؛ زیرا حکم قطعی به وجود محسوس خارجی، نیازمند به برهان عقلی است.

۱٤ـ تجربیّات علاوه بر نیاز مذکور به حکم عقل، نیاز دیگری هم به برهان عقلی برای اثبات کلیّتشان دارند.

۱۵ـ مضاعف شدن شناخت در هر قضیّه، نیازمند به حکم عقل به محال بودن اجتماع نقیضین است.

۱٦ـ نتیجه آنکه هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربهٔ حسّی، حاصل نمی‌شود اما تصدیقات یقینیِ بی‌نیاز از تجربهٔ حسّی، فراوان است.

پرسش

۱ـ آیا تصوّر می‌تواند به تنهایی حکایت بالفعل از خارج داشته باشد؟
۲ـ چگونه تصوّر، متضمّن تصدیق می‌شود؟
۳ـ قضایا از نظر کلّی و جزئی بودن موضوع به چند دسته تقسیم می‌شوند؟
٤ـ رابطهٔ قضایای حملیّه و شرطیّه را با ذکر مثال، بیان کنید.
۵ـ مادّهٔ قضیّه چیست؟ و چه فرقی با جهت قضیّه دارد؟
٦ـ قضایا از نظر موادّ به چند دسته تقسیم می‌شوند؟
۷ـ چگونه می‌توان مادّهٔ قضیّه را محمول آن قرار داد؟
۸ـ فرق بین حمل اوّلی و حمل شایع چیست؟
۹ـ هلیّات بسیطه و مرکّبه را تعریف کنید.
۱۰ـ فرق بین قضایای تحلیلی و ترکیبی کدام است؟
۱۱ـ قضایای بدیهی و نظری را طبق منطق کلاسیک، تعریف و سپس ارزیابی کنید.
۱۲ـ کدام یک از قضایا نیاز به تجربهٔ حسّی دارند؟
۱۳ـ آیا هیچ قضیّهٔ یقینی وجود دارد که عقل، نقشی در آن نداشته باشد؟
١٤ـ نقش عقل را در انواع قضایا شرح دهید.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس نوزدهم

ارزش شناخت



شامل:

بازگشت به مسئلهٔ اصلی

حقیقت چیست؟

معیار بازشناسی حقایق

تحقیق در مسئله

ملاک صدق در کذب قضایا

نفس‌الامر

بازگشت به مسئلهٔ اصلی

دانستیم که مسئلهٔ اصلیِ شناخت‌شناسی این است که آیا انسان، توان کشف حقایق و اطلاع بر واقعیّات را دارد یا نه؟ و اگر دارد از چه راهی می‌تواند به آن‌ها برسد؟ و معیار بازشناسی حقایق از پندارهای نادرست و مخالف با واقع چیست؟ و به دیگر سخن: محور اصلی مباحث شناخت‌شناسی را مسئلهٔ «ارزش شناخت» تشکیل می‌دهد و سایر مسائل از مقدّمات یا توابع این مبحث به شمار می‌روند.

و چون شناخت، دارای انواع گوناگونی است طبعاً مسئلهٔ ارزش شناخت هم ابعاد مختلفی خواهد داشت ولی آنچه برای فلسفه اهمیّت ویژه‌ای دارد ارزشیابی شناخت عقلانی و اثبات توان عقل بر حلّ مسائل هستی‌شناسی و سایر شاخه‌های فلسفه است.

ما نخست به بررسی اقسام کلّی شناخت پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که یک دسته از شناخت‌های انسان، بی‌واسطه و حضوری، و به تعبیر دیگر: یافتن خود واقعیّت است. و در چنین شناخت‌هایی جای احتمال خطا هم وجود ندارد. ولی نظر به اینکه این شناخت‌ها به تنهایی نیاز علمی بشر را رفع نمی‌کند به بررسی علم حصولی و اقسام آن، همّت گماشتیم و نقش حسّ و عقل را در آن‌ها روشن کردیم.

اکنون نوبت آن فرارسیده که به مسئلهٔ اصلی بازگردیم و به تبیین ارزش شناخت‌های حصولی بپردازیم. و با توجّه به اینکه شناخت حصولی به معنای کاشف بالفعل از واقعیّات، همان تصدیقات و قضایا است طبعاً ارزشیابی

شناخت‌های حصولی هم در دایرهٔ آن‌ها انجام می‌گیرد و اگر سخنی از تصوّرات به میان بیاید، به صورت ضمنی و به عنوان اجزا تشکیل‌دهندهٔ قضایا خواهد بود.

حقیقت چیست؟

مشکل اساسی در باب ارزش شناخت این است که چگونه می‌توان اثبات کرد که شناخت انسان، مطابق با واقع است؟ و این مشکل در موردی رخ می‌نماید که بین شناسنده و متعلّق شناخت، واسطه‌ای در کار باشد که به لحاظ آن، فاعل شناسایی، متّصف به «عالم» و متعلّق شناسایی، متّصف به «معلوم» گردد و به دیگر سخن: علم غیر از معلوم باشد، اما در موردی که واسطه‌ای در کنار نباشد و عالم، وجود عینی معلوم را بیابد طبعاً جای چنین سؤالی هم نخواهد بود.

بنابراین، شناختی که شأنیت حقیقت بودن ـ یعنی مطابق با واقع بودن ـ و خطا بودن ـ یعنی مخالف با واقع بودن ـ را دارد همان شناخت حصولی است و اگر شناخت حضوری متّصف به حقیقت شود، به معنای نفی خطا از آن است.

ضمناً تعریف «حقیقت» که در مبحث ارزش شناخت، مورد بحث واقع می‌شود معلوم شد یعنی عبارت است از صورت علمیِ مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند. و اما تعریف‌های دیگری که احیاناً برای حقیقت می‌شود مانند تعریف پراگماتیست‌ها «حقیقت عبارت است از فکری که در زندگی عملی انسان، مفید باشد» یا تعریف نسبیّین که «حقیقت عبارت است از شناختی که مقتضای دستگاه ادراکی سالم باشد» یا تعریف سومی که می‌گوید «حقیقت عبارت است از آنچه همهٔ مردم بر آن، اتفاق دارند» یا تعریف چهارمی که می‌گوید «حقیقت عبارت است از شناختی که بتوان آن را با تجربهٔ حسّی، اثبات کرد» همهٔ این‌ها در واقع، فرار از موضوع بحث و شانه خالی کردن از پاسخ به سؤال اساسی در مبحث ارزش شناخت است و می‌توان آن‌ها را به عنوان نشانه‌هایی از عجز تعریف‌کنندگان نسبت به حلّ این مسأله، تلقی کرد. و به فرض اینکه بتوان توجیه صحیحی برای بعضی از آن‌ها ارائه داد یا آن‌ها را حمل بر تعریف به لوازم اخصّ

کرد (که تعریف صحیحی نیست) یعنی به عنوان ذکر نشانه‌های خاصّی از بعضی از حقایق به حساب آورد یا حمل بر اصطلاحات خاصّی نمود ولی به هر حال باید توجّه داشت که هیچ کدام از این توجیهات، راهی به سوی حلّ مسألهٔ مورد بحث نمی‌گشاید و همچنان سؤال دربارهٔ حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع، به حال خود محفوظ مانده پاسخ صحیح و روشنگری می‌طلبد.

معیار بازشناسی حقایق

عقل‌گرایان، معیار بازشناسی حقایق را «فطرت عقل» معرفی می‌کنند و قضایایی را که به شکل صحیحی از بدیهیّات، استنتاج شود و در واقع، جزئیّاتی از آن‌ها را تشکیل دهد حقیقت می‌شمارند و قضایای حسّی و تجربی را هم تا آنجا که به کمک براهین عقلی، قابل اثبات باشد معتبر می‌دانند. ولی بیانی از ایشان برای مطابقت بدیهیات و فطریّات با واقعیّات، به ما نرسیده جز آنچه از دکارت نقل کردیم که در مورد افکار فطری به حکمت و عدم فریبکاری خدای متعال، تمسّک کرده بود، و ضعف آن هم روشن است چنان که در درس هفدهم گذشت.

البتّه جای هیچ شکّی نیست که عقل، بعد از تصوّر موضوع و محمول قضایای بدیهی، خودبه‌خود و بدون نیاز به تجربه، قاطعانه حکم به اتّحاد آن‌ها می‌کند و کسانی که دربارهٔ این قضایا تشکیکاتی کرده‌اند یا موضوع و محمول آن‌ها را درست تصوّر نکرده‌اند و یا دچار نوعی بیماری و وسواس بوده‌اند. ولی سخن در این است که آیا این نوع درکِ به اصطلاح فطری، لازمهٔ نوع آفرینش عقل انسانی است به طوری که ممکن است عقل موجود دیگری (مثلاً عقل جنّ) همین قضایا را به گونهٔ دیگری درک کند یا اگر عقل انسان، طور دیگری آفریده شده بود مطالب را به صورت دیگری درک می‌کرد و یا اینکه این ادراکات کاملاً مطابق با واقع و نمایشگر امور نفس‌الامری است و هر موجود دیگری هم که دارای عقل باشد به همین صورت، درک خواهد کرد؟

واضح است که معنای ارزش واقعی داشتن و حقیقت بودن شناخت عقلانی

همین شقّ دوم است ولی صِرف فطری بودن آن (بنا بر اینکه به صورت صحیحی تفسیر شود) چنین مطلبی را اثبات نمی‌کند.

از سوی دیگر، تجربه‌گرایان، معیار حقیقت بودن شنخت را این دانسته‌اند که قابل اثبات به وسیلهٔ تجربه باشد و بعضی از ایشان افزوده‌اند که باید با تجربهٔ عملی (پراتیک) اثبات شود.

امّا روشن است که اولاً این معیار فقط دربارهٔ محسوسات و اموری که قابل تجربهٔ عملی باشند کارآیی دارد و حتی مطالب منطقی و ریاضی محض را نمی‌توان با این معیار سنجید. و ثانیاً نتیجهٔ تجربهٔ حسّی و عملی را باید به وسیلهٔ علم حصولی، درک کرد و عیناً سؤالِ مورد بحث دربارهٔ آن تکرار می‌شود که آن علم حصولی چه ضمانت صحّتی دارد و حقیقت بودن آن را با چه معیاری باید تشخیص داد؟



تحقیق در مسئله

نقطهٔ اصلی اشکال در علوم حصولی این است که چگونه می‌توان مطابقت آن‌ها را با متعلّقات خودشان تشخیص داد درحالی‌که راه ارتباط ما را با خارج، همواره همین صورت‌های ادراکی و علوم حصولی، تشکیل می‌دهند؟!

بنابراین باید کلید حلّ اشکال را در جایی جست‌وجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلّق ادراک، اشراف یابیم و تطابق آن‌ها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم. و آن قضایای وجدانی است که از یک سو متعلّق ادراک را که مثلاً همان حالت ترس است حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر صورت ذهنی حاکی از آن را بی‌واسطه درک می‌کنیم. و از این روی قضیّهٔ «من هستم» یا «من می‌ترسم» یا «من شک دارم» به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست. پس این قضایا (وجدانیات) نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آن‌ها ثابت می‌شود و خطا و اشتباه، راهی به سوی آن‌ها نمی‌یابد. البتّه باید دقّت کنیم که این قضایا را با تفسیرهای ذهنی، درنیامیزیم چنان که در درس

سیزدهم یادآور شدیم.

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورت‌ها و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می‌کنند می‌یابیم؛ زیرا هرچند حاکی و محکی در دو مرتبهٔ ذهن قرار گرفته‌اند ولی هر دو مرتبهٔ آن نزد نفس (= منِ درک‌کننده) حاضرند؛ مثلاً، این قضیّه که «مفهوم انسان، مفهوم کلّی است» قضیّه‌ای است که از ویژگی «مفهوم انسان» حکایت می‌کند مفهومی که در ذهن، حاضر است و ما می‌توانیم با تجربهٔ درون ذهنی، این ویژگی را در آن تشخیص دهیم یعنی بدون به کار گرفتن اندام‌های حسّی و واسطه شدن صورت ادراکی دیگری دریابیم که این مفهوم، حکایت از فرد خاصّی نمی‌کند، بلکه قابل صدق بر افراد بی‌شمار است، پس قضیّه «مفهوم انسان، کلّی است» صادق خواهد بود.

بدین ترتیب راه برای بازشناسی دو دسته از قضایا گشوده می‌شود ولی این مقدار هم برای تشخیص همهٔ علوم حصولی، کفایت نمی‌کند. و اگر بتوانیم ضمانت صحّتی برای بدیهیّات اوّلیه به دست بیاوریم به موفقیّت کامل رسیده‌ایم؛ زیرا در پرتو آن‌ها می‌توانیم قضایای نظری و از جمله قضایای حسّی و تجربی را بازشناسی و ارزشیابی کنیم.

برای این کار باید در ماهیّت این قضایا بیشتر دقّت کنیم: از یک سوی، مفاهیم تصوّری آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم که از چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می‌آیند؟ و از سوی دیگر در رابطهٔ آن‌ها بیندیشیم که چگونه عقل، حکم به اتّحاد موضوع و محمول آن‌ها می‌کند؟

امّا جهت اوّل را در درس هفدهم روشن کردیم و دانستیم که این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌یابند؛ مفاهیمی که به علوم حضوری منتهی می‌شوند. یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» را از معلومات بلاواسطه و وجدانیات، انتزاع می‌کنیم و مطابقت آن‌ها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می‌یابیم و سایر مفاهیم فلسفی هم به آن‌ها باز می‌گردند.

و اما جهت دوم ـ یعنی کیفیت حکم به اتّحاد موضوع و محمول آن‌ها ـ با مقایسهٔ موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر، روشن می‌شود. به این معنی که همهٔ این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آن‌ها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید؛ مثلاً، در این قضیّه که «هر معلولی احتیاج به علّت دارد» هنگامی که به تحلیل مفهوم «معلول» می‌پردازیم به این نتیجه می‌رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن، وابسته به موجود دیگری باشد یعنی «احتیاج» به موجود دیگری داشته باشد که آن را «علّت» می‌نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتّحاد آن‌ها را با تجربهٔ درون ذهنی می‌یابیم. به خلاف این قضیه که «هر موجودی احتیاج به علّت دارد»؛ زیرا از تحلیل مفهوم «موجود» مفهوم «احتیاج به علّت» به دست نمی‌آید، و از این روی نمی‌توان آن را از قضایای بدیهی به حساب آورد، بلکه از قضایای نظریِ صادق هم نیست.

بدین ترتیب روشن می‌شود که بدیهیّات اوّلیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند و به سرچشمهٔ ضمانت صحّت، دست می‌یابند.

ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می‌یابیم معلول شخصی است پس چگونه می‌توانیم حکم آن را دربارهٔ هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلّی را بدیهی بشماریم؟

پاسخ این است که هرچند ما از یک پدیدهٔ خاصّی ـ مانند ارادهٔ خودمان ـ مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم ولی نه از آن جهت که دارای ماهیّت خاصّی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود، بلکه از آن جهت که وجود آن، وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیّت یافت شود این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود. البتّه اثبات این خصوصیّت برای موارد دیگر، نیازمند به برهان عقلی است و از این روی این قضیّه به تنهایی نمی‌تواند نیازمند پدیده‌های مادّی را به علّت، اثبات کند مگر آنکه با برهان عقلی، وابستگی

وجودیِ آن‌ها ثابت شود چنان که به خواست خدا در باب علّت و معلول، برهان آن را بیان خواهیم کرد، ولی با همین قضیّه می‌توان حکم کرد که هر جا وابستگی وجودی، ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علّت هم ثابت خواهد بود.

نتیجه آنکه: راز خطاناپذیری بدیهیّات اوّلیه، اتکا آن‌ها بر علوم حضوری است.

ملاک صدق و کذب قضایا

با توضیحی که پیرامون معیار بازشناسی حقایق دادیم روشن شد که قضایای بدیهی مانند بدیهیّات اوّلیه و وجدانیّات، دارای ارزشی یقینی هستند و راز خطاناپذیری آن‌ها این است که تطابق علم و معلوم به وسیلهٔ علم حضوری، ثابت می‌شود. و قضایای غیر بدیهی را باید با معیارهای منطقی، ارزشیابی کرد یعنی اگر قضیّه‌ای بر طبق ضوابطی که در علم منطق برای استنتاج، بیان شده از قضایای بدیهی به دست آمده صحیح، و در غیر این صورت، ناصحیح خواهد بود. البتّه باید توجّه داشته باشیم که نادرست بودن دلیل، همیشه نشانهٔ نادرستی نتیجه نیست؛ زیرا ممکن است برای اثبات مطلب صحیحی از دلیل نادرستی استفاده شود. بنابراین، بطلان دلیل فقط می‌تواند دلیل عدم اعتماد به نتیجه باشد نه دلیل غلط بودن واقعی آن.

در اینجا ممکن است شبهه‌ای القا شود که بر اساس تعریفی که برای حقیقت شد که عبارت است از شناختی که مطابق با واقع باشد حقیقت و خطا تنها در قضایایی مورد پیدا می‌کند که بتوان آن‌ها را با واقعیت خارجی سنجید اما قضایای متافیزیکی دارای واقعیت عینی نیستند که بتوان تطابق آن‌ها را آزمود، و از این روی نمی‌توان آن‌ها را حقیقت یا غلط دانست، بلکه باید گفت که این قضایا پوچ و بی‌معنی هستند!

این شبهه از آنجا ناشی می‌گردد که واقعیت خارجی و عینی، مساوی با واقعیّت‌های مادّی پنداشته می‌شود و برای رفع آن باید خاطرنشان کرد که اوّلاً واقعیت خارجی و عینی منحصر به مادیّات نیست و شامل مجرّدات هم می‌شود،

بلکه در جای خودش ثابت خواهد شد که بهرهٔ آن‌ها از واقعیّت بیش از بهرهٔ مادّیات است. و ثانیاً منظور از واقعی که قضایا باید مطابق با آن باشند مطلق محکیّات قضایا، و منظور از خارج، ماوراء مفاهیم آن‌ها است هرچند آن واقعیات و محکیّات در ذهن، تقرّر یافته باشند یا از امور روانی باشند و چنان که توضیح دادیم قضایای منطقی خالص از امور ذهنی دیگری حکایت می‌کنند و نسبت مرتبه‌ای از ذهن که جای تقرّر محکیّات این قضایا است به مرتبه‌ای که بر آن، اشراف دارد مانند نسبت خارج از ذهن به ذهن است.

بنابراین، ملاک کلّی صدق و کذب قضایا، تطابق و عدم تطابق آن‌ها با ماوراء مفاهیم آن‌هاست. یعنی راه تشخیص صدق و کذب قضایای علوم تجربی این است که آن‌ها را با واقعیت‌های مادّی مربوط بسنجیم؛ مثلاً، برای پی بردن به صحّت این قضیّه که «آهن در اثر حرارت، انبساط می‌یابد» این است که آهن خارجی را حرارت دهیم و تفاوت حجم آن را بیازماییم، ولی قضایای منطقی را باید مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آن‌ها قرار دارند بسنجیم، و برای تشخیص صحّت و خطای قضایای فلسفی باید رابطهٔ ذهن و عین را مورد توجّه قرار دهیم یعنی صادق بودن آن‌ها به این است که محکیّات عینی آن‌ها اعم از مادّی و سنجش مستقیماً در قضایای وجدانی انجام می‌گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا، چنان که توضیحش گذشت.

نفس‌الامر

در بسیاری از عبارات فلاسفه به این تعبیر برمی‌خوریم که فلان مطلب مطابق با «نفس‌الامر» است از جمله در مورد «قضایای حقیقیّه» که بعضی با هیچ یک از مصادیق موضوع آن‌ها در خارج، موجود نیست ولی هر وقت موجود شود محمول برای آن، ثابت خواهد بود در چنین قضایایی گفته می‌شود که ملاک صدق آن‌ها مطابقت با نفس‌الامر است؛ زیرا همهٔ مصادیق آن‌ها در خارج، موجود نیست تا مطابقت مفاد قضایا را با آن‌ها بسنجیم و بگوییم که مطابق با خارج است.

همچنین در قضایایی که از معقولات ثانیه تشکیل می‌شوند مانند قضایای منطقی یا قضایایی که احکامی برای معدومات و محالات اثبات می‌کنند گفته می‌شود که ملاک صدق آن‌ها مطابقت با نفس‌الامر است.

دربارهٔ معنای این اصطلاح، سخنانی گفته شده که یا تکلّف‌آمیز است مانند اینکه بعضی از فلاسفه گفته‌اند منظور از کلمهٔ «امر» عالم مجرّدات است، و یا مشکلی را حل نمی‌کند مانند اینکه گفته شده که منظور از نفس‌الامر، خود شیء است؛ زیرا این سؤال به جای خود باقی می‌ماند که سرانجام برای ارزشیابی این قضایا باید آن‌ها را با چه چیزی سنجید؟

با توضیحی که در ملاک صدق و کذب قضایا داده شد روشن گشت که منظور از نفس‌الامر غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت عقلیِ محکیّات می‌باشد که در موارد مختلف، تفاوت می‌کند و در مواردی مرتبهٔ خاصّی از ذهن است مانند قضایای منطقی، و در مواردی ثبوت خارجیِ مفروض است مانند محکّی قضیهٔ محال بودن اجتماع نقیضین، و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می‌شود چنان که می‌گویند: «علت عدم معلول، عدم علّت است» که رابطهٔ علیّت در حقیقت بین وجود علّت و وجود معلول، برقرار است و بالعرض به عدم آن‌ها هم نسبت داده می‌شود.

خلاصه

۱ـ حقیقت بودن شناخت، عبارت است از مطابقت آن با واقعی که از آن، حکایت می‌کند و سایر تعاریف، مستلزم خروج از محلّ بحث است.

۲ـ عقل‌گرایان، معیار بازشناسی حقایق را فطرت عقل، معرفی می‌کنند ولی این معیار نمی‌تواند مطابقت قضایا را با واقعیّات، اثبات کند.

۳ـ تجربه‌گرایان، معیار حقیقت را تجربهٔ حسّی می‌دانند ولی علاوه بر اینکه کاربُرد این معیار، مخصوص محسوسات است نتیجهٔ مطلوب نمی‌دهد؛ زیرا حاصل تجربه را باید با حسّ، درک کرد که مجدداً نیاز به ارزشیابی دارد.

٤ـ وجدانیات چون انعکاس ذهنی علوم حضوری است و تطابق آن‌ها را می‌توان حضوراً درک کرد دارای ارزش صد درصد می‌باشند.

۵ـ همچنین قضایای منطقی که حکایت از امور ذهنی دیگری دارند با تجربهٔ درون ذهنی، قابل ارزشیابی هستند.

٦ـ تصوّرات تشکیل‌دهندهٔ قضایای بدیهی از قبیل معقولات ثانیه هستند که بی‌واسطه یا با واسطه از علوم حضوری گرفته می‌شوند و اتّحاد آن‌ها با تجربهٔ درون ذهنی ثابت می‌شود؛ زیرا مفهوم محمول آن‌ها از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و اثبات اتّحاد آن‌ها نیاز به امر خارجی ندارد. و بنابراین، راز خطاناپذیری بدیهیّات اوّلیه هم اتکا آن‌ها بر علوم حضوری است.

۷ـ واقعیّتی که قضایای صادقه باید مطابق آن باشند اعمّ از واقعیّت‌های مادّی و مجرّد، و همچنین اعمّ از واقعیّت‌های ذهنی و عینی است.

۸ـ منظور از نفس‌الامر، همان محکّی قضایا است و موارد آن به حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می‌کند؛ مثلاً، مصداق نفس‌الامر در قضایای علوم تجربی، واقعیّات مادّی؛ و در وجدانیّات، واقعیّات نفسانی؛ و در قضایای منطقی مرتبهٔ خاصّی از ذهن؛ و در پاره‌ای از موارد، واقعیّت مفروض است.

پرسش

۱ـ چه ارتباطی میان مباحث شناخت‌شناسی می‌بینید؟

۲ـ تعاریف حقیقت را بیان و نقّادی کنید.

۳ـ معیار حقیقت را از دیدگاه عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، بیان و نقّادی کنید.

٤ـ دلیل حقیقت بودن وجدانیّات چیست؟

۵ـ حقیقت بودن قضایای منطقی چگونه ثابت می‌شود؟

٦ـ راز خطاناپذیری بدیهیّات اوّلیه چیست؟

۷ـ قضایای غیر بدیهی را چگونه می‌توان ارزشیابی کرد؟

۸ـ منظور از مطابقت قضایا با واقع خارجی چیست؟

۹ـ قضایایی که مصادیق عینی ندارند چگونه ارزشیابی می‌شوند؟

۱۰ـ معنای نفس‌الامر را توضیح دهید.

درس بیستم

ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی



شامل:

ویژگی شناخت‌های اخلاقی و حقوقی
ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی
بررسی معروف‌ترین نظریّات
تحقیق در مسئله
حلّ یک شبهه
نسبیّت در اخلاق و حقوق
فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی

ویژگی شناخت‌های اخلاقی و حقوقی

شناخت‌های اخلاقی و حقوقی که گاهی به نام «معرفت‌های ارزشی» نامیده می‌شوند، دارای ویژگی‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را به دو دستهٔ کلّی، تقسیم کرد: یک دسته ویژگی‌های مربوط به مفاهیم تصوّری خاصّی است که عبارات اخلاقی و حقوقی از آن‌ها تشکیل می‌یابند و در درس پانزدهم دربارهٔ آن‌ها بحث شد. و دستهٔ دیگر مربوط به شکل و هیئت عبارات ارزشی است. یعنی معرفت‌های اخلاقی و حقوقی را به دو شکل می‌توان بیان کرد: یکی شکل انشائی و امر و نهی، چنان که در آیات قرآن کریم، فراوان دیده می‌شود و دیگری شکل خبری و به صورت قضیّهٔ منطقی که دارای موضوع و محمول یا مقدّم و تالی است چنان که در موارد دیگری در آیات و روایات به کار رفته است.

می‌دانیم که عبارت انشائی از قبیل قضایا و قابل صدق و کذب نیست و دربارهٔ آن نمی‌توان سؤال کرد که آیا عبارت انشائی، راست است یا دروغ؟ و اگر چنین سؤالی شود باید پاسخ داد که نه این است و نه آن، و فقط انشا است. بلی، دربارهٔ امر و نهی می‌توان گفت که بالالتزام دلالت بر مطلوبیت متعلّق امر برای امرکننده، و مبغوضیّت متعلّق نهی برای نهی‌کننده دارد، و به لحاظ همین دلالت التزامی می‌توان صدق و کذبی برای آن‌ها در نظر گرفت، یعنی اگر متعلّق امر واقعاً مطلوب امرکننده، و متعلق نهی واقعاً مبغوض نهی‌کننده باشد عبارت انشائی به حسب این دلالت التزامی، صادق و در غیر این صورت، کاذب خواهد بود.

بعضی از اندیشمندان غربی پنداشته‌اند که قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به امر

و نهی و الزام و تحذیر است و به عبارت دیگر ماهیّت آن‌ها ماهیّت انشائی است و از این جهت شناخت‌های اخلاقی و حقوقی را قابل صدق و کذب نمی‌دانند و طبعاً معتقدند که ملاکی هم برای صدق و کذب آن‌ها نمی‌توان در نظر گرفت و معیاری هم برای بازشناسی حقیقت و خطای آن‌ها نمی‌توان ارائه داد.

ولی این پنداری نادرست است و بدون شک قواعد اخلاقی و حقوقی را در شکل قضایای منطقی و عبارات اِخباری هم می‌توان بیان کرد بدون اینکه متضمّن معنای انشائی باشند. و در واقع، ریختن شناخت‌های اخلاقی و حقوقی در قالب عبارات انشائی یا نوعی تفنّن ذهنی است و یا برای تأمین اهداف تربیتی خاصّی انجام می‌گیرد.

ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی

قضایای اخلاقی و حقوقی به دو صورت بیان می‌شود: صورت اوّل برای حکایت از ثبوت قاعدهٔ خاصّی در نظام ویژه‌ای است، چنان که گفته می‌شود: «دروغ گفتن برای اصلاح ذات‌البین در اسلام جایز است» یا «بریدن دست دزد در اسلام واجب است» و هنگامی که فقیه یا حقوقدان مسلمانی بخواهد چنین احکامی را بیان کند نیازی به ذکر نظام اخلاقی یا حقوقی اسلام ندارد و از این روی معمولاً قید «در اسلام» در کلام نمی‌آید.

ملاک صدق و کذب در چنین قضایایی مطابقت و عدم مطابقت آن‌ها با مدارک و منابع اخلاقی و حقوقی است و راه شناختن آن‌ها هم مراجعه به منابع مربوط به نام معیّن است و مثلاً راه شناختن قواعد اخلاقی و حقوقی اسلام، مراجعه به کتاب و سنّت می‌باشد.

صورت دوم برای حکایت از ثبوت واقعی و نفس‌الامری مفاد آن‌هاست صرف نظر از اینکه در نظام ارزشی خاصّی معتبر شمرده شده یا جامعه‌ای از آن را پذیرفته باشد: چنان که دربارهٔ اصول کلی اخلاق و حقوق و از جمله حقوق فطری گفته می‌شود، مانند این قضایای اخلاقی: «عدالت خوب است» و «به هیچ

انسانی نباید ظلم کرد» و مانند این قضایای حقوقی «هر انسانی حقّ حیات دارد» و «هیچ انسانی را به ناحق نباید کشت».

در اینجا است که نظریّات مختلفی داده شده و مخصوصاً در فلسفه‌های اخلاق و حقوق غربی، معرکه‌آرایی به پا شده است.

بررسی معروف‌ترین نظریّات

معروف‌ترین نظریّاتی که در این باره اظهار شده بدین شرح است:

الف) بعضی از فلاسفهٔ اخلاق و حقوق غربی اساساً منکر چنین اصول کلّی و ثابتی شده‌اند و مخصوصاً پوزیتویست‌ها بحث دربارهٔ این مسئله را لغو و بیهوده پنداشته‌اند و آن‌ها را اندیشه‌هایی متافیزیکی و غیر علمی، قلمداد کرده‌اند.

البتّه از طرفداران مکتب به اصطلاح تحقّقی که چشمان خود را فقط به داده‌های حواسّ دوخته‌اند جز این نمی‌توان انتظاری داشت ولی دربارهٔ بعضی از اندیشمندان دیگر که احیاناً چنین سخنانی را ابراز کرده‌اند باید گفت: منشأ این پندار، تحوّل ارزش‌های اخلاقی و حقوقی در جوامع مختلف و در زمان‌های متفاوت است که موجب اعتقاد ایشان به نسبیّت اخلاق و حقوق شده و اصول ثابت ارزشی را مورد تشکیک یا انکار قرار داده‌اند. و با توضیحی که دربارهٔ نسبیّت اخلاق و حقوق خواهیم داد ریشهٔ این پندار، برکنده می‌شود.

ب) بعضی دیگر از فلاسفه، قضایای ارزشی را از قبیل اعتباریّات اجتماعی دانسته‌اند که برخاسته از نیازهای مردم و احساسات درونی آن‌ها می‌باشد و با تغییر آن‌ها تحوّل می‌پذیرد و از این روی آن‌ها را از حوزهٔ مباحث برهانی که مبتنی بر مبادی یقینی و دائمی و ضروری است خارج دانسته‌اند. بر این اساس، ملاکی که برای صدق و کذب این قضایا می‌توان در نظر گرفت عبارت است از همان نیازها و رغبت‌هایی که موجب اعتبار آن‌ها شده است.

در برابر ایشان باید گفت: شکّی نیست که همهٔ شناخت‌های عملی، مربوط به رفتار اختیاری انسان است رفتاری که از نوعی میل و رغبت درونی، سرچشمه

می‌گیرد و به سوی هدف و غایت خاصّی، متوجّه است. و بر این اساس، مفاهیم ویژه‌ای که از سنخ مفاهیم ماهوی نیست شکل می‌گیرد و قضایایی از آن‌ها پدید می‌آید. ولی نقش شناخت‌های عملی این است که در مقام انتخاب و گزینش میل‌ها و رغبت‌های متعارض، راهی را نشان دهد که به هدف اصلی و والای انسانی، منتهی گردد و او را به سوی سعادت و کمال مطلوب، رهنمون سازد. چنین راهی همواره با خواست‌های بسیاری از مردم که در بند هواها و هوس‌های حیوانی و لذّت‌های زودگذر مادّی و دنیوی هستند وفق نمی‌دهد، بلکه ایشان را به تعدیل خواست‌های غریزی و حیوانی و چشم‌پوشی از پاره‌ای از لذایذ مادّی و دنیوی، وادار می‌کند.

بنابراین، اگر منظور از نیازها و رغبت‌های مردم، مطلق نیازهای شخصی و گروهی است که همیشه مورد تعارض و تزاحم، واقع می‌شود و موجب فساد و تباهی جوامع می‌گردد چنین چیزی مخالف با اهداف اساسی اخلاق و حقوق است. و اگر منظور، نیازهای خاصّ و رغبت‌های والای انسانی است که در بسیاری از مردم، خفته و غیر فعّال و مغلوب هوس‌ها و امیال حیوانی می‌باشد منافاتی با ثبات و دوام و کلّیت و ضرورت ندارد و موجب خروج این‌گونه قضایا از حوزهٔ شناخت‌های برهانی نمی‌گردد. چنان که اعتباری بودن مفاهیمی که معمولاً موضوعات این‌گونه قضایا را تشکیل می‌دهند و متضمّن نوعی مجاز و استعاره هستند به معنای فقدان پایگاه عقلانی نیست چنان که در درس پانزدهم اشاره شد.

ج) نظریهٔ سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیّات عقل عملی است و مانند بدیهیّات عقل نظری، برخاسته از فطرت عقل و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشد و ملاک صدق و کذب آن‌ها موافقت و مخالفت با وجدان انسان‌ها است.

این نظریه که ریشه در اندیشه‌های فلاسفهٔ یونان باستان دارد و بسیاری از

دیگر فلاسفهٔ شرق و غرب هم آن را پذیرفته‌اند و از جمله کانت بر آن، تأکید کرده است از دیگر نظریّات، متین‌تر و به حقیقت، نزدیک‌تر است ولی در عین حال، قابل مناقشات ظریفی است که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱ـ ظاهر این نظریّه، تعدّد عقل و انفکاک مدرَکات آن‌ها از یکدیگر است که قابل منع می‌باشد.

۲ـ اشکالی که بر فطری بودن مدرکات عقل نظری شد بر این نظریّه هم وارد است.

۳ـ اصول اخلاقی و حقوقی بدان‌گونه که در این نظریّه، تصوّر شده بی‌نیاز از استدلا و غیر قابل تعلیل نیست و حتی کلّی‌ترین آن‌ها که حس عدل و قبح ظلم است نیازمند به برهان می‌باشد چنان که اشاره خواهد شد.

تحقیق در مسئله

برای روشن شدن حقّ در این مسئله، چند مقدّمهٔ کوتاه را یادآور می‌شویم و تفصیل آن‌ها را به فلسفهٔ اخلاق و حقوق وامی‌گذاریم:

۱ـ قضایای اخلاقی و حقوقی مربوط به رفتار اختیاری انسان‌اند رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب می‌باشند، و ارزشی بودن آن‌ها به لحاظ همین مطلوبیّتِ وسیله‌ای و مقدّمیِ آن‌هاست.

۲ـ اهدافی که انسان‌ها برای تحقّق بخشیدن به آن‌ها تلاش می‌کنند یا تأمین نیازمندی‌های طبیعی و دنیوی و ارضا غرایز حیوانی است یا تأمین منافع و مصالح اجتمای و جلوگیری از فساد و هرج و مرج، و یا رسیدن به سعاد ابدی و کمال معنوی و روحی. اما هدف‌های طبیعی و حیوانی، منشأ ارزشی برای حرکات مقدّمیِ آن‌ها نمی‌شوند و خودبه‌خود ارتباط با اخلاق و حقوق، پیدا نمی‌کنند. اما تأمین مصالح اجتماعی که خواه ناخواه اصطکاک با منافع و لذّت‌های فردی پیدا می‌کند یکی از خاستگاه‌های ارزش به شمار می‌رود. همچنین در نظر گرفتن سعادت ابدی که مستلزم چشم‌پوشی از پاره‌ای از خواست‌ها و مطلوب‌های مادّی

و دنیوی است خاستگاه دیگری برای ارزش می‌باشد و بالاتر از همه این است که انگیزهٔ رفتار، رسیدن به کمال حقیقیِ انسان باشد که مصداق آن از نظر بینش اسلامی همان قرب خدای متعال است. و بنابراین، می‌توان گفت که ارزش در همهٔ موارد، از صرف نظر کردن خواستی برای رسیدن به خواست بالاتری برمی‌خیزد.

۳ـ برای حقوق، اهداف مختلفی بیان کرده‌اند که کلی‌ترین و جامع‌ترین آن‌ها تأمین مصالح اجتماعی است و به شاخه‌های گوناگونی منشعب می‌شود. از سوی دیگر برای اخلاق، ایدآل‌های مختلفی ذکر کرده‌اند که فوق همهٔ آن‌ها کمال نهایی در سایهٔ قرب به خدای متعال است. و هر گاه این هدف، انگیزهٔ رفتار انسان، واقع شود خواه رفتار فردی باشد و خواه اجتماع، دارای ارزش اخلاقی خواهد شد. بنابراین، رفتارهای متعلّق به حقوق هم می‌تواند در ز یر چتر اخلاق، قرار بگیرد به شرط اینکه به انگیزهٔ اخلاقی انجام پذیرد.

٤ـ هدف‌های نامبرده دارای دو حیثیّت هستند: یکی مطلوبیّت آن‌ها برای انسان به گونه‌ای که موجب صرف نظر کردن از خواست‌های پست‌تر می‌شود و از این نظر با خواست فطری انسان برای رسیدن به سعادت و کمال، ارتباط پیدا می‌کند و حیثیّتی است روانی و تابع شناخت و مبادی علمی و ادراکی. و دیگری حیثیّت تکوینی آن‌ها که کاملاً عینی و مستقلّ از میل و رغبت و تشخیص شناخت افراد است. و هر گاه فعل را در ارتباط با هدف مطلوب از جهت مطلوبیتش در نظر بگیریم مفهوم «ارزش» از آن انتزاع می‌شود، و هر گاه آن را از نظر رابطهٔ وجودی با نتیجهٔ مترتبّ بر آن، لحاظ کنیم مفهوم «وجوب» یا «شایستگی» یا «بایستگی» از آن گرفته می‌شود که در لسان فلسفی از آن به «ضرورت بالقیاس» تعبیر می‌گردد.

اکنون با توجّه به این مقدّمات می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که ملاک صدق و کذب و صحّت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی، تأثیر آن‌ها در رسیدن به اهداف مطلوب است؛ تأثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رأی کسی نیست و

مانند سایر روابط علّی و معلولی از واقعیّات نفس‌الامری است. البتّه تشخیص هدف نهایی و هدف‌های متوسط، ممکن است مورد اشتباه، واقع شود چنان که کسانی بر اساس بینش ماده‌گرایانهٔ خودشان هدف انسان را در بهزیستی دنیوی، خلاصه کرده‌اند. همچنین ممکن است در تشخیص راه‌هایی که انسان را به هدف‌های واقعی می‌رساند اشتباهاتی رخ دهد، ولی همهٔ این اشتباهات، ضرری به واقعی بودن رابطهٔ سبب و مسبّبی بین افعال اختیاری و نتایج مترتّب بر آن‌ها نمی‌زند و موجب خروج آن‌ها از حوزهٔ مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی نمی‌گردد چنان که اشتباهات فلاسفه به معنای انکار واقعیّات عقلی و مستقل از آرا و اندیشه‌ها نیست و چنان که اختلافات دانشمندان در قوانین علوم تجربی به معنای نفی آن‌ها نمی‌باشد.

نتیجه آنکه اصول اخلاق و حقوق از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است هرچند عقل انسان عادی، در فروع و جزئیات ـ در اثر پیچیدگی فرمول‌ها و کثرت عوامل و متغیّرات و عدم احاطه به آن‌ها ـ نارسا باشد و نتواند حکم هر قضیّهٔ جزئی را از اصول کلّی، استنتاج کند و در این موارد است که چاره‌ای جز استناد به وحی نیست.

بنابراین نه قول کسانی صحیح است که قضایای اخلاقی و حقوقی را تابع میل‌ها و رغبت‌ها یا سلیقه‌ها و بینش‌های فردی و گروهی می‌پندارند و از این روی اصول کلّی و ثابتی را برای آن‌ها نمی‌پذیرند و نه قول کسانی حق است که آن‌ها را تابع نیازها و شرایط متغیّر زمانی و مکانی می‌دانند و استدلال برهانی را که مخصوص قضایای کلّی و دائمی و ضروری است در مورد آن‌ها جاری نمی‌دانند، و نه قول کسانی صحیح است که این قضایا را مربوط به عقل دیگری غیر از عقل نظری می‌انگارند و از این روی استدلال برای آن‌ها را با مقدّمات فلسفی که مربوط به عقل نظری است نادرست می‌شمارند.

حلّ یک شبهه

در اینجا ممکن است شبهه‌ای القا شود که این نظر، مخالف با نظر همهٔ منطقیّین است که مورد قبول فلاسفهٔ اسلامی هم می‌باشد؛ زیرا در منطق، بیان کرده‌اند که جدل از مقدّمات مشهوره و مسلّمه، تشکیل می‌یابد بر خلاف برهان که از مقدمات یقینی، ترکیب می‌شود و برای مقدّمات مشهوره به «حسن صدق» مثال زده‌اند که از قضایای اخلاقی است.

در پاسخ باید گفت: بزرگان منطقیین اسلام همچون ابن سینا[1] و خواجه نصیرالدین طوسی تصریح کرده‌اند که این قضایا به همین صورت کلّی و مطلق، از مشهورات به شمار می‌روند و تنها در جدل می‌توان از آن‌ها استفاده کرد نه در برهان؛ زیرا آن‌ها دارای قیود خفی و خاصی است که از رابطهٔ فعل با نتیجهٔ مطلوب به دست می‌آید و از این جهت راست گفتنی که موجب قتل نفوس بی‌گناهی شود پسندیده نیست. بنابراین، اگر این‌گونه قضایا با همین شکل کلّی و مطلق و به استناد پذیرش عمومی در قیاسی به کار گرفته شوند آن قیاس، جدلی خواهد بود. ولی ممکن است همین قضایا را با توجّه به ملاک‌های عقلی و با در نظر گرفتن روابط دقیق و قیود خفی به صورت قضایای یقینی درآورد و برای آن‌ها برهان اقامه نمود و نتیجهٔ آن را در برهان دیگری به کار گرفت.

نسبیّت در اخلاق و حقوق

همان‌طور که اشاره شد بسیاری از قضایای ارزشی به خصوص قضایای حقوقی، دارای استثنائاتی هستند و حتی حسن راست گفتن هم کلیّت ندارد، و از سوی دیگر گاهی موضوع واحدی محلّ اجتماع دو عنوان واقع می‌شود که دارای حکم‌های متضادّ هستند و در صورت تساوی ملاک‌های آن‌ها شخص در انجام دادن یا ندادن آن مخیّر است و در صورت اهمیّت یکی از ملاک‌ها و رجحان

---

۱. ر.ک: «برهان شفا»، مقالهٔ ۱، فصل ٤، و «طبیعیات شفا»، فن ٦، مقالهٔ ۱، فصل ٥.

مصلحت آن بر دیگری، موظّف است که ملاک اهمّ را رعایت کند و عملاً حکم دیگر ساقط می‌شود و همچنین ملاحظه می‌شود، که بعضی از احکام حقوقی دارای قیود زمانی هستند و پس از مدّتی منسوخ می‌گردند. با توجّه به این نکات، چنین تصوّری به وجود آمده که احکام ارزشی مطلقاً نسبی هستند و عمومیت افرادی و اطلاق زمانی ندارند و نیز مکتب‌هایی که گرایش‌های پوزیتویستی دارند اختلاف نظام‌های ارزشی در جوامع و زمان‌های مختلف را دلیل نسبی بودن کلیهٔ قضایای ارزشی دانسته‌اند.

ولی حقیقت این است که نظیر این‌گونه نسبیّت‌ها در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و کلیّت یک قانون تجربی هم در گرو تحقّق شرایط و نبودن موانع و مزاحمات است و از دیدگاه فلسفی، بازگشت این قیود به مرکّب بودن علل پدیده‌ها است و با فقدان یک شرط، معلول هم منتفی می‌گردد.

بنابراین، اگر علل احکام اخلاقی و حقوقی دقیقاً تعیین شود و قیود و شروط موضوعات آن‌ها کاملاً در نظر گرفته شود خواهیم دید که اصول اخلاقی و حقوقی هم در دایرهٔ ملاکات و علّت‌های تامّه، دارای عمومیّت و اطلاق می‌باشند و از این جهت نیز تفاوتی با سایر قوانین علوم ندارند.

یادآور می‌شویم که در این مبحث، تکیه روی اصول کلّی اخلاق و حقوق است اما پاره‌ای از جزئیات مانند مقرّرات راهنمایی و نظایر آن‌ها از محلّ این بحث، خارج است.

فرق بین قضایای حقوقی و اخلاقی

در پایان این مبحث خوب است اشاره‌ای به فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی داشته باشیم. البتّه بین این دو دسته از قضایا، تفاوت‌های متعدّدی وجود دارد که باید در فلسفهٔ اخلاق و حقوق، مورد بررسی قرار گیرد و ما در اینجا تنها به یکی از آن‌ها که به نظر ما مهم‌ترین و اساسی‌ترین فرق بین این دو دسته از قضایای عملی است اشاره می‌کنیم و آن تفاوت در اهداف است:

چنان‌که می‌دانیم هدف اصلی حقوق، سعادت اجتماعی مردم در زندگی دنیا است که به وسیلهٔ قواعد حقوقی با ضمانت اجرایی دولت، تأمین می‌شود. ولی هدف نهائی اخلاق، سعادت ابدی و کمال معنوی است و دایرهٔ آن وسیع‌تر از مسائل اجتماعی است. و از این روی موضوعات حقوقی و اخلاقی، تداخل پیدا می‌کند و یک قضیه از این نظر که مربوط به سعادت اجتماعی انسان است و مورد حمایت دولت می‌باشد حقوقی، و از این لحاظ که می‌تواند در سعادت ابدی و کمال معنوی انسان مؤثّر باشد اخلاقی، تلقّی می‌شود مانند، وجود ردّ امانت و حرمت خیانت. در چنین مواردی اگر رعایت این قاعده فقط به انگیزهٔ ترس از مجازات دولت باشد ارزش اخلاقی ندارد هرچند کاری است موافق با موازین حقوقی. و اگر به انگیزهٔ هدف عالی‌تر که همان هدف اخلاقی است انجام گیرد کاری اخلاقی هم خواهد بود.

باید یادآور شویم که این تفاوت بر حسب نظری است که در فلسفهٔ اخلاق پذیرفته‌ایم ولی نظرهای دیگری هم وجود دارد که باید برای اطلاع از آن‌ها به کتب فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ حقوق، مراجعه کرد.



۱ـ بر خلاف آنچه بعضی از غربیان پنداشته‌اند قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به انشا و امر و نهی نیست و از این روی می‌توان برای آن‌ها ملاک صدق و کذبی در نظر گرفت.

۲ـ هنگامی که بیان یک قاعدهٔ اخلاقی یا حقوقی به منظور حکایت از ثبوت آن در نظام خاصّی باشد ملاک صدق و کذب آن مطابقت یا عدم مطابقت با مدارک و منابع آن نظام خواهد بود.

۳ـ اما هنگامی که منظور، حکایت از ثبوت واقعی مفاد آن باشد با صرف نظر از اینکه در نظام خاصّی معتبر شناخته شده یا مورد قبول جامعه‌ای قرار گرفته است دربارهٔ ملاک صدق و کذب آن، اختلاف نظرهایی وجود دارد.

٤ـ بعضی اساساً منکر اصول ثابتی برای اخلاق و حقوق شده‌اند چنان که پوزیتویست‌ها چنین بحثی را متافیزیکی و غیر علمی پنداشته‌اند.

۵ـ چیزی که می‌تواند به عنوان سندی برای این انکار ارائه شود اختلاف نظام‌های ارزشی و نسبی بودن آن‌هاست که دربارهٔ آن بحث خواهد شد.

٦ـ بعضی از فلاسفه، قضایای ارزشی را از اعتباریات اجتماعی و تابع نیازها و رغبت‌های تغییرپذیر مردم دانسته‌اند و از این روی آن‌ها را از حوزهٔ بحث‌های برهانی، خارج شمرده‌اند.

۷ـ روشن است که خواست‌های شخصی و گروهی که همیشه منشأ اختلافات و فسادها است نمی‌تواند منشأ قواعد اخلاقی و حقوقی به حساب آید. اما خواست‌های والای انسانی، اموری ثابت و تغییرناپذیرند و از این روی نمی‌توان تغییرپذیری را دلیل خروج از مباحث برهانی قرار داد.

۸ـ بعضی دیگر از فلاسفه، اصول اخلاق و حقوق را از بدیهیّات عقل عملی انگاشته‌اند و استدلال از مقدمات عقل نظری را برای آن‌ها روا ندانسته‌اند.

۹ـ تعدّد عقل و انفکاک مدرکات آن‌ها از یکدیگر قابل منع است چنان که بدیهی بودن همهٔ اصول اخلاقی و حقوقی نیز مورد قبول نیست علاوه بر آنکه اشکالی که در مورد فطری بودن بدیهیات نظری شد در اینجا هم وارد است.

۱۰ـ حق این است که اصول اخلاقی و حقوقی، مبیّن رابطهٔ سبب و مسبّبی، بین افعال اختیاری انسان و هدف‌های مطلوب در اخلاق و حقوق است که مانند دیگر رابطه‌های علّی، امری واقعی و نفس‌الامری است و باید کشف شود نه اینکه به وسیلهٔ انشا، اعتبار گردد. و ملاک صدق و کذب چنین قضایایی موافقت و مخالفتِ آن‌ها با آن روابط واقعی و مصالح نفس‌الامری است.

۱۱ـ اما اینکه منطقیین قضایای اخلاقی را از «مشهورات» شمرده‌اند که فقط در جدل از آن‌ها استفاده می‌شود نه در برهان، مبنی بر این است که معمولاً این‌گونه قضایا دارای قیدهای خاصّی هستند که در کلام آورده نمی‌شود و به صورت مطلق از مشهورات به شمار می‌روند. ولی اگر قیود واقعی آن‌ها دقیقاً در نظر گرفته شود هم به وسیلهٔ برهان قابل اثبات است و هم می‌توان نتیجهٔ برهان را مقدّمهٔ برهان دیگری قرار داد.

۱۲ـ منشأ توهّم نسبیّت در اخلاق و حقوق، یکی همین قیود واقعیِ قضایای ارزشی است که منشأ استثنائاتی می‌شود چنان که حُسن راست گفتن هم کلیّت ندارد، و دیگری اجتماع دو عنوان مختلف در موضوع واحد است که گاهی موجب دو حکم متضاد برای آن می‌گردد و همچنین محدودیت‌های زمانی بعضی از احکام جزئی حقوق می‌باشد.

۱۳ـ صرف نظر از احکام و مقررات جزئی که از محلّ بحث خارج است قیود و استثنائات و همچنین تعارض و تزاحم در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و بازگشت آن‌ها از دیدگاه فلسفی به مرکّب بودن علّت حکم از مقتضی و شروط وجودی و عدمی است.

۱٤ـ قواعد حقوقی و اخلاقی فرق‌های مختلفی دارند که مهم‌ترین آن‌ها از اختلاف اهداف آن‌ها سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا هدف کلی قواعد حقوقی، تأمین سعادت اجتماعی است که در سایهٔ اجزا قوانین به وسیلهٔ دولت، حاصل می‌شود ولی هدف نهایی اخلاق، سعادت ابدی و کمال نهایی انسان است که فوق هدف حقوق می‌باشد چنان که از نظر مورد، وسعت بیشتری دارد و شامل مسائل فردی هم می‌شود.

پرسش

۱ـ ویژگی شناخت‌های ارزشی را بیان کنید.

۲ـ قضایای اخلاقی و حقوقی با چه ملاکی ارزشیابی می‌شوند؟

۳ـ محلّ نزاع صاحب‌نظران در ملاک صدق و کذب قضایای ارزشی کدام است؟

٤ـ نظریّات مهم را در این باب بیان و نقّادی کنید.

٥ـ نظر مورد قبول را توضیح دهید.

٦ـ چرا منطقیّین قضایای اخلاقی را از مشهورات شمرده‌اند و استفاده از آن‌ها را در برهان روا ندانسته‌اند؟

۷ـ منشأ توهّم نسبیّت در اخلاق و حقوق چیست؟ و راه دفع آن کدام است؟

۸ـ فرق اصلی بین قضایای اخلاقی و حقوقی را بیان کنید.

✯بخش سوّم✯

هستی شناسی




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس بیست‌ویکم

مقدّمهٔ هستی‌شناسی



شامل:

مقدّمهٔ درس

هشداری دربارهٔ مفاهیم

هشداری دربارهٔ الفاظ

بداهت مفهوم وجود

نسبت بین وجود و ادراک

مقدّمهٔ درس

در بخش اوّل، نسخت مروری بر سیر تفکّر فلسفی داشتیم و سپس به بیان اصطلاحات علم و فلسفه و روابط فلسفه با علوم و با عرفان پرداختیم و در پایان، اهمیّت و ضرورت پژوهش در مسائل فلسفی را توضیح دادیم.

در بخش دوم، اقسام شناخت را مورد بررسی قرار دادیم و نقش عقل و حسّ را در تصوّرات و تصدیقات، روشن ساختیم و سرانجام، مسئلهٔ اساسیِ شناخت‌شناسی یعنی «ارزش شناخت» را بیان کردیم و توان عقل را بر حلّ مسائل فلسفی و متافیزیکی، ثابت نمودیم.

اینک نوبت آن فرارسیده که به کمک این نیروی عظیم خدادادی که یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی برای انسان است به بررسی مسائل هستی‌شناسی و متافیزیک بپردازیم که از سویی «مادر علوم» به شمار می‌رود و از سوی دیگر کلید حلّ مهم‌ترین مسائل بنیادی در زندگی انسان می‌باشد مسائلی که اساسی‌ترین نقش را در سرنوشت بشر و سعادت و خوشبختی ابدی یا شقاوت و بدبختی جاودانی وی ایفا می‌نمایند.

در این بخش، حقیقت هستی و انواع و جلوه‌های آن و روابط کلّی موجودات با یکدیگر مورد بحث و کاوش، قرار می‌گیرد اما پیش از پرداختن به این مباحث، لازم است توضیحی پیرامون مفاهیم و روابط آن‌ها با مصادیق عینی، و نیز توضیحی پیرامون الفاظ و روابط آن‌ها با معانی بدهیم و به برخی از لغزشگاه‌هایی که در این زمینه‌ها وجود دارد اشاره کنیم تا در ضمن بحث‌های آینده دچار

لغزش و مغالطه نشویم آن‌چنان که بسیاری از اندیشمندان، دچار شده‌اند.

هشداری دربارهٔ مفاهیم

واضح است که سر و کار عقل، همواره با مفاهیم است و هر جا فکر و اندیشه‌ای تحقّق یابد یا تعقّل و استدلالی انجام گیرد مفاهیم ذهنی نقش ابزارهای ضروری و جانشین‌ناپذیر را ایفا می‌کنند. حتی علوم حضوری هنگامی می‌توانند در فکر و استدلال، مورد بهره‌برداری قرار گیرند که مفاهیم ذهنی از آن‌ها گرفته شود، و حتی هنگامی که به «وجود عینی و خارجی» اشاره می‌کنیم و توجّه ذهن را به ماورای خودش معطوف می‌داریم باز هم از مفاهیم «عینی» و «خارجی» استفاده می‌کنیم مفاهیمی که نقش آینه و مرآت یا سمبول و علامت را برای حقایق عینی، بازی می‌کنند.

ولی به کار گرفتن مفاهیم در افکار و استدلال‌ها همیشه و در همهٔ علوم عقلی، یکسان نیست. و اختلاف استفاده از مفاهیم از سویی به تفاوت ذاتی خود مفاهیم برمی‌گردد مانند اختلافی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، وجود دارد و ویژگی هر دسته از آن‌ها موجب اختصاص به شاخهٔ معیّنی از علوم می‌شود، و از سوی دیگر به کیفیت به کار گرفتن مفاهیم و چگونگی التفات و توجّه ذهن به آن‌ها مربوط می‌گردد؛ مثلاً، مفهوم «کلّی» را نمی‌توان مرآت و نشانه‌ای برای امور خارجی و عینی، قرار داد زیرا اشیا و اشخاص خارجی همیشه به صورت «شخصی» موجود می‌شوند و ممکن نیست یک موجود خارجی با وصف «کلیّت» تحقق یابد. و این همان مطلبی است که فلاسفه می‌گویند «وجود، مساوی با تشخص است». پس عدم استفاده از مفهوم «کلّی» به عنوان مرآت و علامتی برای امور خارجی، مربوط به ویژگی ذاتی خود این مفهوم است که مانند سایر معقولات منطقی فقط دربارهٔ مفاهیم ذهنی دیگر می‌تواند به کار رود بر خلاف مفاهیم ماهوی و فلسفی که به شکلی می‌توانند از امور خارجی، حکایت کنند.

این مفاهیم چنان که در مبحث شناخت‌شناسی دانستیم به دو دسته (کلی و

جزئی) تقسیم می‌شوند. مفاهیم جزئی همواره آینه‌ای برای اشیا و اشخاص خاصّی هستند و توان حکایت از غیر از مصادیق مشخّص خودشان را ندارند، بر عکس مفاهیم کلّی که می‌توانند مرآت برای اشیا بی‌شماری واقع شوند. و این دو ویژگی، مربوط به حیثیت مرآتیّت و مفهومیّت آن‌هاست. ولی همین مفاهیم کلّی، دارای حیثیّت دیگری هستند و آن عبارت است از حیثیّت «وجود» آن‌ها در ذهن. و از این نظر، مانند وجود مفاهیم جزئی و مانند وجودهای خارج از ذهن، اموری «شخصی» به شمار می‌روند چنان که در درس چهاردهم گفته شد.

آن دسته از مفاهیم کلّی که مصداق خارجی دارند و به اصطلاح اتّصافشان خارجی است نیز بر دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته، مفاهیمی که به منزلهٔ قالب‌هایی برای امور یکسانی هستند و حدود ماهوی آن‌ها را مشخّص می‌سازند (مفاهیم ماهوی) و دیگری مفاهیمی که از اصل هستی و روابط وجودی و نیز از نقص و امور عدمی، حکایت می‌کنند و نمایشگر ماهیّت خاصی نیستند (مفاهیم فلسفی).

دستهٔ اوّل طبعاً ماهیّت مشترک بین افراد، و به عبارت دیگر: حدود یکسان موجوداتی را نشان می‌دهند، اما دستهٔ دوم چنین شأنی را ندارند و چون انتزاع آن‌ها مرهون دیدگاه عقلی خاصّی است و به اصطلاح عروضشان ذهنی است صدق آن‌ها بر موارد متعدّد، نشانهٔ وحدت دیدگاهی است که عقل دربارهٔ آن‌ها دارد هرچند از نظر ماهیّت و حدود وجودی، مختلف باشند مانند مفهوم علّت که هم بر امور مادّی، صدق می‌کند و هم بر امور مجرّد که اختلاف ماهوی با آن‌ها دارند.

البته انتزاع مفهوم «علّت» از امور مختلف الحقیقه گزاف و بی‌حساب نیست اما نمی‌تواند وحدت مفهومی آن، دلیل وحدت حقیقت مصادیق باشد و کافی است که همهٔ آن‌ها در این جهت، شریک باشند که موجود دیگری بر آن‌ها توقّف دارد، جهتی که با التفات عقل، تعیّن می‌یابد. و برای اینکه این‌گونه جهات عقلی، با

جهات خارجی و حدود وجودی، اشتباه نشوند بهتر این است که اصطلاح «انحاء و شئون وجودی» را به جای «حدود وجودی» دربارهٔ آن‌ها به کار ببریم و مثلاً بگویم: وحدت مفهوم علّت، نشانهٔ اشتراک نحوهٔ وجود، یا اشتراک چند موجود در شأن واحدی است یعنی همهٔ آن‌ها در این جهت شریک‌اند که در موجود دیگری تأثیر می‌کنند یا وجود دیگری وابسته به آن‌ها است.

همچنین کثرت و مفاهیم فلسفی یا تعدّد مفاهیم ماهوی و فلسفی در موردی دلیل کثرت جهات و حیثیات خارجی آن نمی‌شود و چنان که در مورد وجدانیات و علوم حضوری دانستیم با اینکه معلوم ما امر واحد بسیطی است ذهن، مفاهیم متعدّدی از آن می‌گیرد و آن را به صورت قضیّه‌ای مرکّب از چند مفهوم، منعکس می‌سازد.

نیز صدق یک مفهوم فلسفی مانند مفهوم علّت، بر مورد خاصّی دلیل نفی مقابل آن نیست بر خلاف مفاهیم ماهوی؛ مثلاً، اگر مفهوم «سفید» بر جسمی صادق بود دیگر مفهوم «سیاه» در همان حال و بر همان نقطه، صادق نخواهد بود به خلاف اینکه شیء واحدی در عین حال که متّصف به «علّت» برای موجودی می‌شود متّصف به «معلول» برای موجود دیگری می‌گردد. به عبارت اصطلاحی: برای تحقّق تقابل در مفاهیم فلسفی، باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت.

حاصل آنکه در مقام به کار گرفتن مفاهیم باید به دو نکتهٔ مهم، توجّه داشته باشیم: یکی آنکه ویژگی خاصّ هر نوع از مفاهیم را در نظر داشته باشیم که مبادا بی‌جهت حکم نوع خاصی از مفاهیم را به انواع دیگر تعمیم ندهیم و مخصوصاً به ویژگی‌های هر یک از مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، توجه داشته باشیم؛ زیرا بسیاری از مشکلات فلسفی در اثر خلط بین این مفاهیم پدید آمده است. و دیگری آنکه ویژگی مفاهیم را به مصادیق، و بالعکس ویژگی مصادیق را به مفاهیم، سرایت ندهیم تا در دام مغالطه و اشتباه مفهوم با مصداق نیفتیم.

هشداری دربارهٔ الفاظ

دانستیم که ابزار اصلی اندیشیدن و استدلال کردن، مفاهیم و معقولات است ولی نقل و انتقال اندیشه‌ها و تفهیم و تفهّم همواره به وسیله الفاظ، صورت می‌گیرد و همان‌گونه که مفاهیم، نقش مرآت و آینه را برای امور خارجی، ایفا می‌کنند الفاظ نیز همین نقش را نسبت به مفاهیم، بازی می‌کنند و میان الفاظ و مفاهیم آن‌چنان رابطهٔ مستحکمی به وجود می‌آید که غالباً هنگام فکر کردن، الفاظ حاکی از مفاهیم به ذهن می‌آید و بر این اساس، الفاظ را «وجود لفظی» اشیا نامیده‌اند چنان که مفاهیم را «وجود ذهنی» آن‌ها تلقّی کرده‌اند و بعضی چندان مبالغه کرده‌اند که اساساً فکر کردن را سخن گفتن ذهنی دانسته‌اند، و طرفداران مکتب «تحلیل زبانی» و «لینگویستیک» پنداشته‌اند که مفاهیم فلسفی، واقعیّتی ورای الفاظ ندارند و بازگشت بحث‌های فلسفی به شاخه‌ای از مباحث زبان‌شناختی است پنداری که بی‌مایگی آن تا حدودی در مبحث شناخت‌شناسی، آشکار شده است.

به مفاهیم هم سرایت می‌کند و مثلاً وحدت لفظ و اشتراک لفظی از نوع وحدت معنی و مفهوم، حکایت می‌کند چنان که بر عکس گاهی مشترک معنوی از قبیل مشترک لفظی پنداشته می‌شود، یا اینکه کلید حلّ مشکلات فلسفی از تبیین شئون الفاظ و حقیقت و مجاز و استعاره و مانند آن‌ها جست‌وجو می‌گردد، یا اینکه مفاهیمی که در لفظ و اصطلاح واحدی شریک هستند در اثر قرابت به جای یکدیگر گرفته می‌شوند و مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظی رخ می‌دهد چنان که در درس چهارم اشاره شد. از این روی باید دقّت کرد که مسائل لفظی با مسائل معنوی در نیامیزند و همچنین احکام الفاظ به معانی، سرایت داده نشود و نیز در هر مبحثی معنای مورد نظر کاملاً مشخص شود تا مغالطه‌ای از جهت اشتراک در لفظ پیش نیاید.

بداهت مفهوم وجود

در بخش اوّل دانستیم که قبل از شروع در مسائل هر علم باید نخست موضوع آن را بشناسیم و تصوّر صحیحی از آن داشته باشیم، و نیز در هر علم حقیقی (=غیر قراردادی) باید از وجود حقیقیِ موضوع آن آگاه باشیم تا مباحثی که بر محور آن، دور می‌زند بی‌پایه و بی‌اساس نباشد. و در صورتی که وجود موضوع، بدیهی نباشد باید به عنوان یکی از مبادی تصدیقیِ علم، اثبات شود که معمولاً این کار در علم دیگری انجام می‌گیرد و نیازمند به بحث‌های فلسفی است.

اکنون ببینیم موضوع خود فلسفه از نظر تصوّر و تصدیق چگونه است.

بر اساس تعریفی که از فلسفه اُولی یا متافیزیک شده موضوع این علم «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» است. اما مفهوم «موجود» از بدیهی‌ترین مفاهیم است که ذهن از همهٔ موجودات، انتزاع می‌کند و نه نیازی به تعریف دارد و نه اساساً چنین کاری ممکن است؛ زیرا همچنان که در مفهوم «علم» گفته شد که مفهومی روشن‌تر از آن، یافت نمی‌شود که بتوان آن را مبیّن معنای علم قرار داد در اینجا هم امر به همین منوال است.

یکی از شواهد روشن بر بداهت مفهوم وجود این است: همان‌گونه که در مبحث شناخت‌شناسی دانستیم هنگامی که یک معلوم حضوری، در ذهن منعکس می‌شود به صورت قضیّه هلیّهٔ بسیطه درمی‌آید که محمول آن «موجود» است و این کاری است که ذهن نسبت به ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین یافته‌های حضوری و شهودی، انجام می‌دهد و اگر مفهوم روشنی از وجود و موجود نمی‌داشت چنین کاری ممکن نمی‌بود.

با این وصف، شبهاتی پیرامون مفهوم وجود و موجود، القا شده و بحث‌هایی را در فلسفه‌های غربی و اسلامی برانگیخته است که با اختصار به آن‌ها اشاره می‌شود.

نسبت بین وجود و ادراک

از جمله بحث‌هایی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده این است که «بارکلی» ادّعا کرده است که معنای «وجود» چیزی جز «درک کردن یا درک شدن» نیست ولی فلاسفه آن را به معنای دیگری گرفته‌اند و به دنبال آن، بحث‌های بی‌حاصلی را مطرح ساخته‌اند که منشأ آن همان سوءاستعمال این واژه می‌باشد. وی بر این ادّعا پای می‌فشرد و آن را یکی از اصول نظریهٔ فلسفی خودش قلمداد می‌کند.

حقیقت این است که خود بارکلی به این اتّهام سزاوارتر است؛ زیرا معنای این واژه و معادل‌هایش در همهٔ زبان‌ها (مانند هستی در زبان فارسی) جای هیچ گونه ابهامی ندارد و ابداً معنای درک شدن یا درک کردن را نمی‌فهمانند. و اگر در بعضی از زبان‌ها واژهٔ معادل «وجود» با واژهٔ معادل «ادراک» ریشهٔ مشترک داشته باشد نباید آن را در معنای معروف این کلمه، دخالت داد.

از جمله شواهد بطلان این ادّعا آن است که وجود بیش از یک معنی ندارد در صورتی که درک کردن و درک شدن دو معنای مختلف‌اند. نیز معنای وجود یک مفهوم نفسی است که در آن نسبتی به فاعل یا مفعول، لحاظ نمی‌شود و به همین جهت بر وجود خدای متعال هم که جای توهّم نسبت فاعلی و مفعولی ندارد اطلاق می‌گردد، به خلاف معنای ادراک که متضمّن نسبت به فاعل و مفعول است.

در واقع، این سخن بارکلی یکی از موارد اشتباه مفهوم به مصداق است آن هم اشتباهی مضاعف! زیرا وی مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط کرده است و لازمهٔ اثبات وجود برای موجودات را که درک کردن یا درک شدن می‌باشد به ثبوت نفس‌الامری آن‌ها نسبت داده است.

حاصل آنکه: مفهوم وجود و مفهوم ادراک، دو مفهوم متباین هستند و مفهوم هیچ کدام از تحلیل مفهوم دیگری به دست نمی‌آید. و تنها چیزی که می‌توان

گفت این است که بعد از اثبات وجود خدا و احاطهٔ علمی او بر همـهٔ موجـودات می‌توان گفت هر موجودی یا درک‌کننده است یا درک‌شونده، زیرا اگر موجـودی درک کننده هم نباشد، دست کم متعلّق علم الهی مـی‌باشـد. امـا ایـن تـساوی در مصداق که نیازمند به براهینی می‌باشد ربطی به تساوی مفهـوم وجـود بـا مفهـوم ادراک ندارد.



خلاصه

۱ـ سر و کار عقل، همواره با مفاهیم ذهنی است و حتی استفاده از علوم حضوری در فکر و استدلال، متوقّف بر گرفتن مفاهیم ذهنی از آن‌ها است.

۲ـ استفاده از مفاهیم به صورت‌های مختلفی انجام می‌گیرد و این اختلاف یا مربوط به اختلاف ذاتی خود مفاهیم است مانند تفاوتی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، وجود دارد، و یا مربوط به اختلاف جهات و حیثیاتی است که برای آن‌ها در نظر گرفته می‌شود مانند حیثیت مفهومی و حیثیت وجودی.

۳ـ وحدت مفاهیم ماهوی، نشانهٔ حدود وجودی مشترک و یکسان بین مصادیق خارجی است ولی وحدت مفهوم فلسفی، نشانهٔ وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آن می‌باشد و می‌توان از آن به وحدت نحوه یا شأن وجود، تعبیر کرد.

٤ـ کثرت مفاهیم فلسفی یا تعدّد معقولات اُولی و ثانیه‌ای که از یک مورد، انتزاع می‌شوند نشانهٔ تعدّد حیثیات عینی و خارجیِ آن نیست.

۵ـ در تقابل مفاهیم فلسفی باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت.

٦ـ در مقام فکر و استدلال باید ویژگی‌های مفاهیم را مورد توجّه قرار داد و مخصوصاً از خلط احکام مفاهیم با مصادیق، احتراز کرد که مغالطه‌ای از باب اشتباه مفهوم به مصداق، رخ ندهد.

۷ـ رابطهٔ حکایت و نمایشگری که بین الفاظ و معانی، وجود دارد ممکن است منشأ خلط احکام لفظ با احکام معنی شود چنان که ممکن است در مشترکات لفظی معنایی به جای معنای دیگر گرفته شود و مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظ، رخ دهد.

۸ـ «موجود» که موضوع فلسفهٔ اُولی است از نظر مفهوم، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و یکی از شواهد آن، انعکاس معلومات حضوری به صورت هلیّات بسیطه در ذهن است که در آن‌ها از مفهوم «موجود» استفاده می‌شود.

۹ـ بارکلی مفهوم وجود را مساوی با درک کردن و درک شدن پنداشته و فلاسفه را به سوء استعمال این واژه، متّهم ساخته است.

۱۰ـ ولی خود او به این اتّهام سزاوارتر است، زیرا تباین مفهوم وجود و مفهوم درک، روشن است و از شواهد آن وحدت مفهوم وجود و خالی بودن آن از نسبت فاعل و مفعول می‌باشد. و اما تساوی مصداق که نیازمند به برهان است ربطی به اتّحاد مفهومی ندارد.



پرسش

۱ـ چه اشتباهاتی ممکن است از ناحیهٔ مفاهیم در تفکّر و استدلال رخ دهد؟

۲ـ چه اشتباهاتی از ناحیهٔ الفاظ در بحث‌های عقلی، رخ می‌دهد؟

۳ـ چرا موضوع فلسفه، احتیاجی به تعریف ندارد؟

٤ـ ادّعای بارکلی را دربارهٔ مفهوم وجود، بیان و نقّادی کنید.



درست بیست و دوم

مفهوم وجود



شامل:

وحدت مفهوم وجود

مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود

وجود و موجود

وحدت مفهوم وجود

یکی دیگر از مباحثی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده این است که آیا وجود به معنای واحدی بر همهٔ موجودات، حمل می‌شود و به اصطلاح مشترک معنوی است یا اینکه دارای معانی متعدّدی می‌باشد و از قبیل مشترکات لفظی است؟

منشأ این بحث از آنجاست که گروهی از متکلّمین پنداشته‌اند که وجود را به معنایی که به مخلوقات، نسبت داده می‌شود نمی‌توان به خدای متعال نسبت داد. از این روی بعضی گفته‌اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت؛ مثلاً، در مورد انسان، معنای انسان را دارد و در مورد درخت، معنای درخت را. و بعضی دیگر برای آن، دو معنی قائل شده‌اند: یکی مخصوص خدای متعال، و دیگری مشترک بین همهٔ مخلوقات.

خاستگاه این شبهه، خلط بین ویژگی‌های مفهوم و مصداق است، یعنی آنچه در مورد خدای متعال، قابل مقایسه با مخلوقات نیست مصداق وجود است نه مفهوم آن. و اختلاف در مصادیق، موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود.

و می‌توان خاستگاه آن را خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست به این تقریر: هنگامی وحدت مفهوم، نشانهٔ ماهیّت مشترک بین مصادیق است که از قبیل مفاهیم ماهوی باشد ولی مفهوم وجود از قبیل مفاهیم فلسفی است و وحدت آن فقط نشانهٔ وحدت حیثیّتی است که عقل برای انتزاع آن در نظر می‌گیرد و آن عبارت است از حیثیّت طرد عدم.

فلاسفهٔ اسلامی در مقام ردّ قول اوّل، بیاناتی ایراد کرده‌اند از جمله آنکه: اگر وجود بر هر چیزی که حمل می‌شود معنای همان موضوع را می‌داشت لازمه‌اش این بود که حمل در هلیّات بسیطه که از قبیل حمل شایع است به حمل اوّلی و بدیهی برگردد. و نیز شناخت موضوع و محمول آن‌ها یکسان باشد به طوری که اگر کسی معنای موضوع را ندانست معنای محمول را هم نفهمد.

و برای ردّ قول دوم بیانی دارند که حاصلش این است: اگر معنای وجود در مورد خدای متعال، غیر از معنای آن در مورد ممکنات می‌بود لازمه‌اش این بود که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق گردد؛ زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن، صدق نکند؛ مثلاً، هر چیزی یا «انسان» است و یا «لا انسان». و نقیض معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر وجود به همین معنای مقابل عدم به خدا نسبت داده نشود باید نقیض آن (عدم) به آفریدگار نسبت داده شود و وجودی که به او نسبت داده می‌شود در واقع از مصادیق عدم باشد!

به هر حال، کسی که ذهنش با چنان شبهه‌ای مشوب نشده باشد تردیدی نخواهد داشت که واژهٔ وجود و هستی در همهٔ موارد به یک معنی به کار می‌رود، و لازمهٔ وحدت مفهوم وجود، این نیست که همهٔ موجودات، دارای ماهیّت مشترکی باشند.

مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود

سومین بحثی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده دربارهٔ اشتراک واژهٔ وجود بین معنای اسمی و مستقل و معنای حرفی و ربطی است.

توضیح آنکه: در قضیّهٔ منطقی علاوه بر دو مفهوم اسمی و مستقل (موضوع و محمول) مفهوم دیگری لحاظ می‌شود که رابط بین آن‌هاست و در زبان فارسی با لفظ «است» به آن، اشاره می‌شود ولی در زبان عربی، معادلی ندارد و هیئت ترکیبی جمله را می‌توان حاکی از آن به شمار آورد. این مفهوم از قبیل معانی حرفی است و مانند معانی حروف اضافه استقلالاً قابل تصوّر نیست، بلکه باید آن

را در ضمن جمله، درک کرد. منطقیّین این معنای حرفی را «وجود ربطی» یا «وجود رابط» می‌نامند در برابر معنای اسمی آن که می‌تواند محمول، واقع شود و از این روی آن را «وجود محمولی» می‌خوانند.

صدرالمتألّهین در اسفار تصریح کرده است که استعمال واژهٔ «وجود» در چنین معنای حرفی به اصطلاح خاصّی غیر از معنای معروف و مصطلح آن است که معنایی اسمی و مستقل می‌باشد و بنابراین باید کاربرد کلمهٔ وجود را در این دو معنی به صورت مشترک لفظی دانست.

ولی بعضی دیگر به این نکته، توجّه نکرده‌اند و مفهوم وجود را مطلقاً مشترک معنوی دانسته‌اند، بلکه پا را فراتر نهاده خواسته‌اند از راه چنین مفهومی وجود عینی رابط را نیز اثبات کنند، به این بیان که وقتی مثلاً می‌گوییم «علی دانشمند است» واژهٔ «علی» حکایت از شخص خاصّی می‌کند و در ازا واژهٔ «دانشمند» هم دانش وی وجود دارد که آن هم در خارج، موجود است پس مفهوم رابط قضیّه هم که با لفظ «است» نشان داده می‌شود حکایت از نسبت خارجی بین دانش و علی می‌نماید بنابراین، در متن خارج هم نوعی وجود ربطی، اثبات می‌شود.

ولی در اینجا هم بین مفاهیم و احکام منطقی با مفاهیم و احکام فلسفی، خلطی صورت گرفته و احکام قضیّه را که مربوط به مفاهیم ذهنی است به مصادیق خارجی سرایت داده‌اند. و بر این اساس، وجود نسبت در هلیّات بسیطه را انکار کرده‌اند به این جهت که نمی‌توان بین خود شیء و وجود آن، نسبتی تصوّر کرد. در صورتی که وجود نسبت در قضیه‌ای که حاکی از یک امر بسیط است مستلزم وجود خارجی نسبت در مصداق آن نیست، بلکه اساساً هیچ گاه نمی‌توان نسبت را از امور عینی و خارجی به حساب آورد و نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که نسبت در هلیّات بسیطه، نشانهٔ وحدت مصداق موضوع و محمول، و در هلیّات مرکّبه، نشانهٔ اتّحاد عینی آن‌هاست.

عجیب این است که بعضی از فلاسفهٔ مغرب‌زمین اصلاً معنای اسمی وجود

(وجود محمولی) را انکار کرده‌اند و مفهوم وجود را منحصر در معنای حرفی و رابط بین موضوع و محمول پنداشته‌اند و بدین ترتیب هلیّات بسیطه را «شبه قضیّه» شمرده‌اند نه قضیّهٔ حقیقی، زیرا این‌گونه قضایا به گمان ایشان در واقع، محمولی ندارند!

حقیقت این است که این‌گونه سخنان از ضعف قدرت ذهن بر تحلیلات فلسفی، نشأت می‌گیرد وگرنه مفهوم اسمی و استقلالی وجود، چیزی نیست که قابل انکار باشد بلکه معنای حرفی آن است که باید با زحمت، اثبات شود مخصوصاً برای کسانی که در زبان ایشان معادل خاصی برای آن یافت نمی‌شود.

و شاید منشأ انکار معنای اسمی وجود، این باشد که در زبان انکارکنندگان، معادل معنای اسمی و حرفی وجود، یکی است بر خلاف زبان فارسی که در ازا معنای اسمی آن واژهٔ «هستی» به کار می‌رود و در ازا معنای حرفی آن واژهٔ «است». و از اینجا چنین توهّمی برای ایشان پیش آمده که معنای وجود مطلقاً از قبیل معانی حرفی است.

باری، مجدّداً تأکید می‌کنیم که در مباحث فلسفی نباید روی بحث‌های لفظی، تکیه شود و احکام دستوری و زبان‌شناختی نباید مبنای حلّ مشکلات فلسفی قرار گیرد و همواره باید مواظب باشیم که ویژگی‌های الفاظ، ما را در راه شناخت دقیق مفاهیم، گمراه نسازد و نیز ویژگی‌های مفاهیم، ما را در شناختن احکام موجودات عینی به اشتباه نیندازد.

وجود و موجود

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ واژهٔ وجود و مفهوم آن، قابل تذکّر است این است که لفظ «وجود» از آن جهت که مبدأ اشتقاق «موجود» به حساب می‌آید مصدر و متضمّن معنای «حَدَث» و نسبت آن به فاعل یا مفعول است و معادل آن در فارسی، واژهٔ «بودن» می‌باشد. چنان که واژهٔ «موجود» از نظر ادبی «اسم مفعول» و متضمّن معنای وقوع فعل بر ذات است. و گاهی از کلمهٔ «موجود» مصدر جعلی

به صورت «موجودیّت» گرفته می‌شود و مساوی با «وجود» به کار می‌رود.

الفاظی که در زبان عربی به صورت مصدر، استعمال می‌شوند گاهی از معنای نسبت به فاعل یا مفعول، تجرید شده به صورت اسم مصدر به کار می‌روند که دلالت بر اصل حدث دارد. بنابراین، برای وجود هم می‌توان چنین معنای اسم مصدری را در نظر گرفت.

از سوی دیگر، معانی حَدَثی که دلالت بر حرکت، و دست کم دلالت بر حالت و کیفیّتی دارند مستقیماً قابل حمل بر ذوات نیستند؛ مثلاً، نمی‌توان «رفتن» را که مصدر است یا «رفتار» را که اسم مصدر است بر شیء یا شخصی حمل کرد، بلکه یا باید مشتقّی از آن گرفت و مثلاً کلمهٔ «رونده» را محمول قرار داد و یا کلمهٔ دیگری را که متضمّن معنای مشتق باشد به آن اضافه کرد و مثلاً گفت «صاحب رفتار». قسم اول را اصطلاحاً «حمل هوهو» و قسم دوم را «حمل ذوهو» می‌نامند. از باب نمونه، حمل «حیوان» را بر «انسان» حمل هوهو، و حمل «حیات» را بر او حمل ذوهو می‌خوانند.

این مباحث چنان که ملاحظه می‌شود در اصل، مربوط به دستور زبان است که قواعد آن، قراردادی است و در زبان‌های مختلف، تفاوت می‌کند و بعضی از زبان‌ها از نظر وسعت لغات و قواعد دستوری، غنی‌تر، و بعضی دیگر محدودتر هستند. ولی از آنجا که ممکن است رابطهٔ لفظ و معنی، موجب اشتباهاتی در بحث‌های فلسفی گردد لازم است تذکّر دهیم که در کاربرد واژه‌های وجود و موجود در مباحث فلسفی نه تنها این ویژگی‌های زبان‌شناختی مورد توجّه قرار نمی‌گیرد، بلکه اساساً توجه به آن‌ها ذهن را از دریافتن معانی منظور، منحرف می‌سازد.

فلاسفه نه هنگامی که واژهٔ «وجود» را به کار می‌برند معنای مصدری و حدثی را در نظر می‌گیرند و نه هنگامی که واژهٔ «موجود» را به کار می‌گیرند معنای مشتق و اسم مفعولی را؛ مثلاً، هنگامی که دربارهٔ خدای متعال می‌گویند «وجود

محض» است آیا در این تعبیر جایی برای معنای «حدث» و نسبت به فاعل و مفعول، یا معنای کیفیّت و حالت و نسبت آن به ذات، می‌توان یافت؟ و آیا می‌توان بر ایشان خرده گرفت که چگونه لفظ وجود را بر خدای متعال، اطلاق می‌کنید درحالی‌که حمل مصدر بر ذات، صحیح نیست؟ و یا هنگامی که تعبیر «موجود» را دربارهٔ همهٔ واقعیات به کار می‌برند و آن‌ها را شامل واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌دانند آیا می‌توان معنای اسم مفعولی را از آن فهمید؟ و آیا می‌توان بر این اساس، استدلال کرد که اقتضای اسم مفعول آن است که فاعلی داشته باشد پس خدا هم فاعلی لازم دارد؟ و یا بر عکس، چون کلمهٔ «موجود» چنین دلالتی دارد استعمال آن در مورد واجب‌الوجود، صحیح نیست و نمی‌توان گفت: خدا موجود است؟!

بدیهی است که این‌گونه بحث‌های زبان‌شناسانه جایی در فلسفه نخواهد داشت و پرداختن به آن‌ها نه تنها مشکلی از مشکلات فلسفه را حلّ نمی‌کند، بلکه بر مشکلات آن می‌افزاید و نتیجه‌ای جز کژاندیشی و انحراف فکری، به بار نخواهد آورد. و برای احتراز از سوء فهم و مغالطه باید به معانی اصطلاحی واژه‌ها دقیقاً توجّه کرد و در مواردی که با معانی لغوی و عرفی یا اصطلاحات سایر علوم، وفق نمی‌دهد تفاوت آن‌ها را کاملاً در نظر گرفت تا خلط و اشتباهی رخ ندهد.

حاصل آنکه: مفهوم فلسفیِ وجود، مساوی است با مطلق واقعیت، و در نقطهٔ مقابل عدم، قرار دارد و به اصطلاح، نقیض آن است و از ذات مقدّس الهی گرفته تا واقعیت‌های مجرّد و مادّی، و همچنین از جواهر تا اعراض و از ذوات تا حالات، همه را دربر می‌گیرد. و همین واقعیّت‌های عینی هنگامی که در ذهن به صورت قضیّه، منعکس می‌گردند دست کم دو مفهوم اسمی از آن‌ها گرفته می‌شود که یکی در طرف موضوع قرار می‌گیرد و معمولاً از مفاهیم ماهوی است و دیگری که مفهوم «موجود» باشد در طرف محمول قرار می‌گیرد که از مفاهیم فلسفی است و مشتق بودن آن مقتضای محمول بودن آن است.

خلاصه

۱ـ گروهی از متکلّمین پنداشته‌اند که واژهٔ «وجود» را با یک معنی نمی‌توان هم به خدا نسبت داد و هم به مخلوقات. از این روی بعضی از ایشان گفته‌اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت. و بعضی دیگر برای آن، دو معنی قائل شده‌اند: یکی مخصوص خدا، و دیگری مشترک بین همهٔ مخلوقات.

۲ـ منشأ شبههٔ ایشان خلط بین مفهوم و مصداق است یعنی مصداق وجود است که در خدا و مخلوقات، فرق می‌کند نه مفهوم آن. و می‌توان منشأ آن را خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست یعنی اشتراک یکی مفهوم فلسفی، دلیل وحدت ماهوی موارد آن نیست.

۳ـ لازمهٔ قول اول این است که هلیات بسیطه از قبیل حمل اوّلی و بدیهی باشند. و نیز شناخت موضوع و محمول آن‌ها یکسان باشد.

٤ـ لازمهٔ قول دوم این است که وجودی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود از مصادیق نقیض وجود باشد که به ممکنات نسبت داده می‌شود یعنی از مصادیق عدم باشد.

۵ـ منطقیّین رابطهٔ قضایا را که مفهومی حرفی است «وجود رابط» نامیده‌اند. و اشتراک وجود بین این معنای حرفی و معنای اسمی معروفش از قبیل اشتراک لفظی است.

٦ـ وجود رابط در قضایا دلیل وجود رابط عینی نمی‌شود و چنان که قبلاً گفته شد احکام فلسفی را نمی‌توان از احکام منطقی، استنتاج کرد.

۷ـ بعضی از فلاسفهٔ غربی مفهوم اسمی وجود را انکار کرده‌اند و بر اساس آن، هلیهٔ بسیطه را قضیهٔ حقیقی نشمرده‌اند.

۸ـ شاید منشأ این توهّم، این باشد که در زبان ایشان واژه‌ای که حاکی از رابط قضایا است عیناً همان واژه‌ای باشد که از مفهوم اسمی حکایت می‌کند.

۹ـ دربارهٔ الفاظ وجود و موجود بحث‌هایی انجام گرفته که ربطی به فلسفه ندارد مانند مصدر یا اسم مصدر بودن وجود و اسم مفعول بودن موجود، و لوازمی که بر آن‌ها مترتّب می‌شود.

۱۰ـ وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت است و هم شامل ذوات می‌شود و هم اَحداث و حالات، و هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود مفهوم «موجود» محمول آن قرار می‌گیرد که در آن هم جهات ادبی، لحاظ نمی‌شود.



پرسش

۱ـ چه شبهه‌ای موجب توهّم اشتراک لفظی وجود شده و حلّ آن چیست؟

۲ـ در اشتراک لفظی وجود، چند قول هست و چه اشکالاتی بر آن‌ها وارد است؟

۳ـ مفهوم حرفی وجود کدام است؟

٤ـ اشتراک وجود بین معنای حرفی و معنای اسمی چه نوع اشتراکی است؟

۵ـ آیا از راه رابط قضیّه می‌توان وجود رابط خارجی را اثبات کرد؟

٦ـ منشأ انکار وجود محمولی چیست؟

۷ـ معنای مصدری و اسم مصدری وجود را بیان کنید و فرق آن‌ها را توضیح دهید.

۸ـ حمل هوهو و حمل ذوهو و فرق آن‌ها را با ذکر مثال بیان کنید.

۹ـ منظور از وجود در مباحث فلسفی چیست؟

۱۰ـ فرق بین وجود و موجود کدام است؟

درس بیست و سوم

واقعیّت عینی



شامل:

بداهت واقعیّت عینی

گونه‌های انکار واقعیّت

راز بداهت واقعیّت عینی

منشأ اعتقاد به واقعیّت مادّی

بداهت واقعیّت عینی

نظر به اینکه موضوع فلسفه «موجود» است در دو درس گذشته توضیحی پیرامون مفهوم آن دادیم و اینک به بیان بدیهی بودن اعتقاد به حقیقت عینی آن می‌پردازیم.

حقیقت این است که وجود، هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقّق خارجی، مانند علم است و همچنان که مفهوم آن، نیازی به تعریف ندارد تحقّق عینی آن هم بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. و هیچ انسان عاقلی چنین توهّمی هم نمی‌کند که جهان هستی هیچ در هیچ است و نه انسانی وجود دارد و نه موجود دیگری. و حتی سوفیست‌هایی که مقیاس همه چیز را انسان می‌دانند دست کم وجود خود انسان را قبول دارند. تنها یک جمله از «گرگیاس» که افراطی‌ترین سوفیست‌ها به شمار می‌رود نقل شده که ظاهر آن، انکار مطلق هر وجودی است چنان که در مبحث شناخت‌شناسی گذشت. ولی گمان نمی‌رود که مراد وی ـ به فرض صحّت نقل ـ همین ظاهر کلام باشد به طوری که شامل وجود خودش و سخن خودش هم بشود، مگر اینکه به بیماری روانی سختی مبتلی شده بود یا در اظهار این کلام، غرضی داشته باشد.

در درس دوازدهم دربارهٔ شبههٔ نفی علم گفتیم که خود آن، متضمّن چندین علم است در اینجا اضافه می‌کنیم که همان شبهه، مستلزم پذیرفتن موجوداتی است که متعلّق علم‌های یادشده می‌باشند. اما اگر کسی وجود خودش و وجود انکارش را هم انکار کند مانند کسی است که در مسألهٔ گذشته وجود شکش را

هم انکار نماید و باید او را عملاً وادار به پذیرفتن واقعیّت کرد.

به هر حال، انسان عاقلی که ذهنش با شبهات سوفیست‌ها و شکّاکان ایدآلیست‌ها آلوده نشده باشد نه تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورت‌ها و مفاهیم ذهنی و افعال و انفعالات روانی خودش را می‌پذیرد، بلکه به وجود انسان‌های دیگر و جهان خارجی هم اعتقاد یقینی دارد و از این روی هنگامی که گرسنه می‌شود به خوردن غذای خارجی می‌پردازد و وقتی احساس گرما یا سرما می‌کند، در مقام استفاده از اشیا خارجی برمی‌آید و موقعی که با دشمنی روبه‌رو شود یا خطر دیگری را احساس کند به فکر دفاع و چاره‌جویی می‌افتد و اگر بتواند به مبارزه برمی‌خیزد وگرنه فرار را بر قرار، ترجیح می‌دهد و نیز هنگامی که احساس دوستی می‌کند در صدد انس گرفتن با دوست خارجی برمی‌آید و با او روابط دوستانه، برقرار می‌نماید، و همچنین در سایر امور زندگی. و گمان نمی‌رود که سوفیست‌ها و ایدآلیست‌ها هم جز این رفتاری داشته بودند وگرنه زندگی آنان دیری نمی‌پایید و یا از گرسنگی و تشنگی می‌مردند و یا دچار آفت و سانحهٔ دیگری می‌شدند.

از این روی گفته می‌شود که اعتقاد به وجود عینی، بدیهی و فطری است. ولی این سخن نیاز به بسط و تفصیلی دارد که در حدود گنجایش این مبحث، به آن می‌پردازیم. اما قبل از پرداختن به این مطلب، خوب است گونه‌های مختلف انکار واقعیت را برشمریم تا در برابر هر یک از آن‌ها موضع مناسبی اتّخاذ نماییم.

گونه‌های انکار واقعیّت

انکار واقعیّت عینی به شکل‌های مختلفی ظاهر می‌شود که می‌توان آن‌ها را در پنج گروه دسته‌بندی کرد:

۱ـ انکار مطلق هستی به طوری که برای مفهوم «موجود» که موضوع فلسفه است هیچ مصداقی باقی نماند چنان که ظاهر کلامی که از گرگیاس، نقل شده اقتضا دارد. واضح است که با چنین فرضی نه تنها جایی برای بحث‌های فلسفی و

علمی باقی نمی‌ماند، بلکه باید باب گفت و شنود را هم مطلقاً بست. و در برابر چنین ادّعایی پاسخ منطقی، کارآیی ندارد و باید به وسایل عملی، دست زد.

۲ـ انکار هستیِ خارج از «من درک‌کننده» به طوری که تنها برای مفهوم «موجود» یک مصداق باقی بماند. این ادّعا گرچه به سخافت ادّعای قبلی نیست ولی بر اساس آن ادّعاکننده حقّ بحث و گفت‌وگو ندارد؛ زیرا وجود شخص دیگری را نمی‌پذیرد تا با او به بحث و مناظره بپردازد و اگر چنین کسی در مقام مباحثه برآید باید نخست او را به نقض ادّعای خودش محکوم کرد. و پذیرفتن این نقض، مستلزم خروج از این فرض است.

۳ـ انکار هستی ماوراء انسان، چنان که از بعضی از سوفیست‌ها نقل شده است. و بر اساس آن، مصداق «موجود» منحصر در انسان‌ها خواهد بود. این ادّعا که نسبتاً معتدل‌تر است باب بحث و گفت‌وگو را باز می‌کند و جا دارد که از ادّعاکننده، دلیل پذیرفتن وجود خودش و انسان‌های دیگر را سؤال کرد و وی را به پذیرفتن بدیهیّات، ملزم نمود و سپس بر اساس بدیهیّات، مسائل نظری را هم برایش اثبات کرد.

۴ـ انکار هستی موجودات مادّی، چنان که از سخنان «بارکلی» برمی‌آید؛ زیرا وی موجود را مساوی با درک‌کننده و درک‌شونده می‌شمارد و درک‌کننده را شامل خدا و موجودات غیر مادّی می‌داند. سپس در صدد برمی‌آید که درک‌شونده‌ها را منحصر در صورت‌های ادراکی (معلومات بالذات) نماید که در خود درک‌کننده‌ها تحقّق می‌یابند نه خارج از ایشان. و بدین ترتیب، جایی برای وجود خارجیِ اشیاء مادّی باقی نمی‌ماند.

سایر ایدآلیست‌هایی که مانند «هگل» جهان را به صورت اندیشه‌هایی برای روح مطلق، تصوّر می‌کنند و آن‌ها را محکوم قوانین منطقی (نه قوانین علّی و معلولی) می‌دانند نیز به این گروه، ملحق می‌شوند.

۵ـ جا دارد که در برابر ایدآلیست‌ها که بخشی از واقعیّت (یعنی واقعیّت

مادی) را انکار می‌کنند ماتریالیست‌ها را نیز از منکران واقعیت به شمار آورد؛ زیرا ایشان در حقیقت، بخش عظیم‌تری از واقعیت را انکار می‌کنند. افزون بر این، سخن ایدآلیست‌ها منطقی‌تر از ایشان است؛ زیرا تکیه‌گاه آنان علوم حضوری و تجارب درونی است که دارای ارزش مطلق می‌باشند. هرچند در استنتاجاتشان به خطا می‌روند ولی تکیه‌گاه ماتریالیست‌ها داده‌های حسّی است که خاستگاه بیشترین خطاها در ادراک می‌باشند.

با توجّه به گونه‌های مختلف انکار واقعیّت، به این نتیجه می‌رسیم که تنها فرض اوّل به معنای انکار مطلق واقعیت است و فرض‌های دیگر هر کدام به معنای انکار بخشی از واقعیت و محدود کردن دایرهٔ آن می‌باشد.

از سوی دیگر، در برابر هر یک از فرض‌های پنج‌گانه، فرض دیگری وجود دارد که به صورت شک در مطلق واقعیت یا در واقعیت‌های خاص، ظاهر می‌شود. این شک‌ها اگر توأم با ادّعای نفی امکان علم باشد یعنی اگر گوینده علاوه بر اینکه خودش اظهار شک می‌کند، ادّعا داشته باشد که منطقاً هیچ کس نمی‌تواند علم پیدا کند چنین ادّعایی در واقع، مربوط به شناخت‌شناسی می‌شود و پاسخ آن در جای خودش داده شده است. اما اگر اظهار شک، توأم با نفی امکان علم نباشد می‌تواند پاسخ خود را در مباحث هستی‌شناسی بیابد. و اصولاً تبیین مسائل فلسفی برای رفع و دفع این‌گونه شک‌ها و شبهه‌ها است.

راز بداهت واقعیّت عینی

چنان که در آغاز این درس، اشاره کردیم انکار مطلق واقعیّت و هیچ‌انگاری جهان، سخنی نیست که هیچ عاقلی آگاهانه و بی‌غرضانه بر زبان بیاورد همان‌گونه که انکار مطلق علم و اظهار شک در همه چیز حتی در وجود خود شک و شک‌کننده چنین است. و به فرض اینکه چنین اظهاری کند نمی‌توان او را با استدلال منطقی محکوم کرد، بلکه باید به او پاسخ عملی داد.

از سوی دیگر، وجود همهٔ واقعیّت‌های خاصّ هم بدیهی نیست و اثبات

بسیاری از آن‌ها نیاز به دلیل و برهان دارد و چنان که اشاره شد یکی از بزرگ‌ترین وظایف فلسفه، اثبات انواع واقعیّت‌های خاصّ است.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که راز بداهت اصل واقعیّت چیست؟

ممکن است پاسخ داده شود که تصدیق به وجود واقعیّت عینی به طور اجمال و سربسته، و تصدیق به واقعیت مادّی به طور متعیّن و مشخّص، مقتضای فطرت عقل است و شاهد آن وجود چنین اعتقادهایی در همهٔ انسان‌ها است چنان که رفتار عملی ایشان نیز آن را تأیید می‌کند. و بدین ترتیب چهار گونه از گونه‌های انکار واقعیت (غیر از گونهٔ پنجم) ابطال می‌شود.

ولی این سخن از ارزش منطقی کافی برخوردار نیست؛ زیرا همان‌گونه که در درس هفدهم و نوزدهم گفته شد چنین مطلبی نمی‌تواند صحّت این اعتقادها را تضمین کند و جای این سؤال، باقی می‌ماند که از کجا اگر عقل ما طور دیگری آفریده شده بود به گونهٔ دیگری درک نمی‌کرد؟ افزون بر این، استناد به نظر و رفتار انسان‌ها در واقع، استدلال به استقرا ناقص است که ارزش منطقی صد درصد ندارد.

ممکن است گفته شود که این تصدیقات از بدیهیات اوّلیه است که صِرف تصوّر موضوع و محمول آن‌ها برای تصدیق، کفایت می‌کند.

ولی این ادّعا هم نادرست است؛ زیرا اگر قضیّه را به صورت «حمل اوّلی» فرض کنیم، روشن است که مفاد آن چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نخواهد بود، و اگر آن را به صورت «حمل شایع» فرض کنیم و موضوع آن را ناظر به مصادیق خارجی بگیریم و به اصطلاح منطقی از قبیل «ضروریات ذاتیه» به حساب آوریم صدق چنین قضایایی مشروط به وجود خارجی موضوع است در صورتی که منظور این است که وجود خارجی آن با همین قضیّه، اثبات شود. و به دیگر سخن: قضایای حقیقیه در حکم قضایای شرطیه‌اند و مفاد آن‌ها این است که هر گاه مصداق موضوع در خارج، تحقّق یافت محمول قضیّه برای

آن، ثابت خواهد بود؛ مثلاً، قضیهٔ بدیهی معروف «هر کلّی از جزء خودش بزرگ‌تر است» نمی‌تواند وجود کل و جزء را در خارج اثبات کند، بلکه معنایش این است که هر گاه «کلّ»ی در خارج، تحقّق یافت از جزء خودش بزرگ‌تر خواهد بود.

بطلان این ادّعا نسبت به واقعیّت‌های مادّی روشن‌تر است؛ زیرا فرض نفی وجود از جهان مادّی، امتناعی ندارد. و اگر ارادهٔ الهی تعلّق نگرفته بود، چنین جهانی به وجود نمی‌آمد چنان که بعد از آفریدن آن هم هر وقت اراده کند آن را نابود خواهد کرد.

حقیقت این است که بداهت واقعیّت، نخست در مورد وجدانیّات و اموری که با علم حضوری خطاناپذیر، درک می‌شوند شکل می‌گیرد و سپس با انتزاع مفهوم «موجود» و و«واقعیّت» از موضوعات آن‌ها به صورت «قضیهٔ مهمله» که دلالت بر اصل واقعیت دارد درمی‌آید و بدین ترتیب، اصل واقعیت عینی به طور اجمال و سربسته به صورت یک قضیهٔ بدیهی، نمودار می‌گردد.

منشأ اعتقاد به واقعیّت مادّی

نتیجه‌ای که از بحث گذشته به دست آمد این بود که منشأ اعتقاد به اصل واقعیّت عینی، همان علم حضوری به واقعیت‌های وجدانی است و بنابراین، نمی‌توان علم به سایر واقعیّت‌ها و از جمله واقعیّت‌های مادّی را «بدیهی» به حساب آورد؛ زیرا همان‌گونه که در درس هجدهم گفته شد آنچه را واقعاً نمی‌توان بدیهی و مستغنی از هر گونه استدلالی دانست وجدانیّات و بدیهیّات اوّلیه است و وجود واقعیّت‌های مادّی جزء هیچ کدام از این دو دسته نیست. از این روی این سؤال، مطرح می‌شود که منشأ اعتقاد جزمی به وجود واقعیّت‌های مادّی چیست؟ و چگونه است که هر انسانی خودبه‌خود وجود آن‌ها را می‌پذیرد و رفتار همهٔ انسان‌ها بر همین اساس، استوار است؟

پاسخ این سؤال این است که اعتقاد انسان به واقعیّت مادّی از یک استدلال

ارتکازی و نیمه‌آگاهانه سرچشمه می‌گیرد و در واقع از قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام «فطریّات» نیز نامیده می‌شود.

توضیح آنکه. در بسیاری از موارد، عقل انسان بر اساس آگاهی‌هایی که به دست آورده با سرعت و تقریباً به صورت خودکار نتیجه‌هایی می‌گیرد بدون آنکه این سیر و استنتاج، انعکاس روشنی در ذهن بیابد و مخصوصاً در دوران کودکی که هنوز، خودآگاهیِ انسان، رشد نیافته این سیر ذهنی، توأم با ابهام بیشتری است و به ناآگاهی، نزدیک‌تر می‌باشد. و از این روی چنین پنداشته می‌شود که علم به نتیجه بدون سیر فکری از مقدمات، حاصل شده و به دیگر سخن: خودبه‌خودی و فطری است. ولی هر قدر خودآگاهیِ انسان، رشد یابد و از فعّالیت‌های درون ذهنی خودش بیشتر آگاه گردد از ابهام آن کاسته می‌شود و تدریجاً به صورت استدلال منطقی آگاهانه، ظاهر می‌شود.

قضایایی را که منطقیّین به نام «فطریات» نامگذاری کرده‌اند و آن‌ها را به این صورت تعریف نموده‌اند: قضایایی که توأم با قیاس هستند (القضایا التی قیاساتها معها) یا حدّ وسط آن‌ها همیشه در ذهن حاضر است، در واقع از قبیل همین قضایای ارتکازی هستند که استدلال برای آن‌ها با سرعت و نیمه‌آگاهانه، انجام می‌گیرد.

علم به واقعیات مادّی هم در واقع از همین استنتاجات ارتکازی، حاصل می‌شود که مخصوصاً در دوران کودکی، از مرتبهٔ آگاهی دورتر است و هنگامی که بخواهیم آن را به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی‌آید:

این پدیدهٔ ادراکی (مثلاً سوزش دست هنگام تماس با آتش) معلول علّتی است، و علّت آن یا خود نفس (= من درک‌کننده) است و یا چیزی خارج از آن. اما من خودم آن را به وجود نیاورده‌ام؛ زیرا هرگز نمی‌خواستم دستم بسوزد. پس علّت آن، چیزی خارج از وجود من خواهد بود.

البتّه برای اینکه اعتقاد ما نسبت به اشیا مادّی به وصف مادیّت، مضاعف شود و احتمال تأثیر مستقیم یک امر غیر مادّی دیگری نفی شود نیاز به ضمیمه کردن استدلال‌های دیگری دارد که مبتنی بر شناخت ویژگی‌های موجودات مادّی و غیر مادّی می‌باشد. ولی خدای متعال چنین توانی را به ذهن انسان داده است که قبل از آنکه ملکهٔ استدلالات دقیق فلسفی را پیدا کند بتواند نتایج آن‌ها را به صورت ارتکازی و با استدلال نیمه‌آگاهانه به دست بیاورد و بدین وسیله، نیاز زندگی خود را تأمین کند.



خلاصه

۱ـ اصل واقعیّت عینی همانند اصل علم، بدیهی و غیر قابل انکار است.

۲ـ وجود موجودات عینی دیگر غیر از «منِ درک‌کننده» نیز قطعی است و رفتار همهٔ انسان‌ها بر اساس پذیرفتن آن‌ها استوار است.

۳ـ انکار واقعیّت عینی را می‌توان بر پنج گونه، تقسیم کرد که یکی انکار مطلق واقعیّت است و بقیّه انکار واقعیت‌های خاص. مانند قول به انحصار وجود در منِ درک‌کننده، یا انحصار آن به انسان‌ها، یا قول به انکار وجود مادّی، یا قول به انکار وجود غیر مادّی.

٤ـ بعضی اعتقاد به واقعیت عینی را به طور اجمال، و به واقعیت مادّی را به صورت خاص، مقتضای فطرت عقل دانسته‌اند. ولی چنان که قبلاً اشاره شد چنین سخنی علاوه بر اینکه قابل منع است نمی‌تواند صحّت این اعتقاد را تضمین نماید.

۵ـ همچنین اعتقاد به واقعیات عینی را نمی‌توان از بدیهیات اوّلیه شمرد؛ زیرا مفاد حمل اوّلی، چیزی جز وحدت مفهومیِ موضوع و محمول نیست، و صدق حمل شایع هم مشروط به تحقّق موضوع است.

٦ـ راز بدیهی بودن اعتقاد به واقعیت عینی، علم حضوری به امور وجدانی است که از آن‌ها قضیهٔ مهمله‌ای گرفتار می‌شود که مفاد آن وجود واقعیّت فی‌الجمله است.

۷ـ اعتقاد به واقعیّت مادّی، در حقیقت از قضایای قریب به بداهت است که ابتدا انسان آن را به صورت ارتکازی و بر اساس استدلالی نیمه‌آگاهانه، درک می‌کند و سپس با استدلال دقیق فلسفی، علم آگاهانه و مضاعف به آن، پیدا می‌کند.

۸ـ شکل استدلال برای واقعیت‌های مادّی این است: این پدیدهٔ ادراکی معلول علّتی است، علّت آن یا من هستم یا موجودی از من، ولی من علّت آن نیستم، پس علّت آن در خارج، موجود است.

✱ پرسش

۱ـ توضیح دهید که واقعیّت عینی، قابل انکار نیست.

۲ـ وجوه مختلف انکار واقعیّت را شرح دهید.

۳ـ با کسی که مدّعی انکار یا شک در مطلق واقعیت است چگونه باید برخورد کرد؟

٤ـ با کسی که مدّعی انحصار واقعیت در «منِ درک‌کننده» است چطور؟

۵ـ با کسی که واقعیّت را منحصر در انسان‌ها می‌داند چگونه باید بحث کرد؟

٦ـ آیا منکر واقعیّت مادی یا منکر واقعیّت غیر مادّی را می‌توان از منکران بدیهیّات شمرد؟

۷ـ راز بدیهی بودن اصل واقعیّت عینی چیست؟

۸ـ آیا می‌توان این مطلب را از بدیهیّات اوّلیه یا مقتضای فطرت عقل دانست؟

۹ـ منشأ اعتقاد جزمی به واقعیّت مادّی چیست؟ و به چه معنی می‌توان آن را «فطری» دانست؟

۱۰ـ برهان بر وجود واقعیّت‌های خارجی چیست؟


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس بیست و چهارم

وجود و ماهیّت



شامل:

ارتباط مسائل وجود و ماهیَت

کیفیَت آشنایی ذهن با مفهوم وجود

کیفیَت آشنایی ذهن با ماهیَات

ارتباط مسائل وجود و ماهیّت

در ضمن درس‌های گذشته، بارها اشاره شد که واقعیّت عینی، هنگامی که در ذهن (ظرف علم حصولی) انعکاس می‌یابد به صورت قضیّهٔ هلیّهٔ بسیطه، منعکس می‌شود که دست کم از دو مفهوم اسمی و مستقل، تشکیل می‌یابد و یکی از آن‌ها که معمولاً در طرف موضوع، قرار می‌گیرد مفهومی ماهوی است که می‌توان آن را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی، در نظر گرفت؛ و دیگری که در طرف محمول، واقع می‌شود مفهوم «موجود» است که از معقولات ثانیهٔ فلسفی به شمار می‌رود و دلالت بر تحقّق مصداق آن ماهیّت دارد. و بدین ترتیب، دو مفهوم مختلف از یک حقیقت بسیط، گرفته می‌شود که هر کدام دارای احکام و ویژگی‌هایی است.

دربارهٔ مفهوم موجود و وجود، فلاسفه به همین اندازه اکتفا کرده‌اند که از مفاهیم عقلی بدیهی است و دیگر، متعرّض کیفیّت دستیابی ذهن به این مفهوم نشده‌اند و تنها در عصر اخیر، مرحوم استاد علّامهٔ طباطبائی ـ رضوان‌الله علیه ـ درصدد بیان کیفیت انتزاع آن برآمده‌اند.

و اما دربارهٔ پیدایش مفاهیم ماهوی، نظرهای گوناگونی داده شده که در مبحث شناخت‌شناسی با آن‌ها آشنا شدیم و نظریهٔ مورد قبول، این بود که نیروی ذهنی خاصّی به نام عقل، این مفاهیم را به طور خودکار، از مدرَکات خاصّ می‌گیرد و ویژگی این انعکاسات عقلی همان کلیّت و قابلیّت انطباق آن‌ها بر مصادیق بی‌شمار است.

ولی بسیاری از فلاسفه، مخصوصاً مشّائین، کیفیت به دست آوردن مفاهیم ماهوی را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که منشأ بحث‌ها و کشمکش‌های زیادی در طول تاریخ فلسفه شده و در اغلب مباحث فلسفی، آثار خاصّی را به جای نهاده است.

حاصل بیان ایشان این است: هنگامی که ما چند فرد انسان را مثلاً با هم مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که این افراد به رغم اختلافاتی که در طول عرض و رنگ پوست و دیگر اوصاف خاصّ دارند همگی در یک حقیقت مشترک‌اند که منشأ آثار مشترکی در ایشان می‌شود، و صفات خاصّ هر فرد، در واقع مشخصات خاصّ آن فرد است که او را از دیگر افراد، متمایز می‌سازد. پس ذهن به وسیلهٔ حذف مشخصات فردی به ادراک مفهوم کلّی انسان، دست می‌یابد که ماهیّت افراد انسانی، نامیده می‌شود.

از این روی برای دستیابی مستقیم به هر ماهیّتی ادراک چند فرد از آن را لازم می‌دانند تا ذهن با توجّه به خصوصیّات عرَضی فردی و حذف آن‌ها بتواند جهت ذاتی مشترک را از عوارض مشخصه، تجرید کرده ماهیّت کلّی را انتزاع نماید. مگر اینکه ماهیّتی از راه تجزیه و ترکیب ماهیّات دیگری شناخته شود که در این صورت، نیازی به شناخت قبلی افراد خودش نخواهد داشت.

بنابراین، ماهیّت هر چیزی همواره در خارج مخلوط با ویژگی‌هایی است که موجب تشخّص آن می‌شود و تنها عقل است که می‌تواند ماهیّت را از جمیع عوارض مشخّصه، تجرید کند و ماهیّت صرف و خالص و تجریدشده از خصوصیّات را بیابد. پس، آنچه را بعد از تجرید می‌یابد همان امری است که در خارج همراه با خصوصیات فردی و عوارض مشخّصه، موجود است و با کثرت عوارض، تعدّد و تکثّر می‌یابد ولی هنگامی که عقل آن را تجرید کرد دیگر قابل تعدّد نیست و از این روی گفته‌اند که ماهیّت صِرف، قابل تکرار نیست (صِرف‌الشیء لا یتثنّی و لا یتکرّر).

و چون ماهیّت با همان وصف وحدت ماهوی، قابل انطباق بر افراد بی‌شمار است آن را «کلّی طبیعی» نامیده‌اند که البته وصف کلیّت تنها در ذهن، عارض آن می‌شود وگرنه همان‌گونه که گفته شد در خارج همیشه مخلوط با عوارض مشخّصه می‌باشد، و به صورت افراد و جزئیات، تحقّق می‌یابد.

به دنبال آن مسئلهٔ دیگری مطرح شده که آیا خود کلّی طبیعی هم در خارج، وجود دارد یا آنچه در خارج هست همان افرادند و کلّی طبیعی تنها در ذهن، تحقّق می‌یابد؟ و بر سر آن، بحث‌ها و مناقشات فراوانی انجام یافته و بالأخره نظر محقّقان بر این قرار گرفته که کلّی طبیعی خودبه‌خود در خارج موجود نمی‌شود، بلکه وجود آن به وجود افرادش می‌باشد و افراد، نقش واسطه را در در تحقّق کلّی طبیعی، ایفا می‌کنند.

ولی در اینجا سؤال دقیق دیگری مطرح می‌شود که آیا وساطت افراد برای تحقّق کلّی طبیعی به عنوان وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض؟ به دیگر سخن: آیا وساطت افراد موجب این می‌شود که کلّی طبیعی حقیقتاً با وجود دیگری غیر از وجود افراد، تحقّق یابد و صفت موجودیت را به عنوان صفت حقیقی برای خودش واجد شود، یا اینکه وساطت افراد، موجب اتّصاف عرَضی و مجازیِ آن به موجودیّت می‌گردد؟

از سوی دیگر، اشکالی از طرف فلاسفهٔ اسلامی بر نظریهٔ تشخّص کلّی به وسیلهٔ عوارض مشخّصه شده، مبنی بر اینکه هر یک از عوارض هم در واقع، دارای ماهیّتی هستند که در ذهن، متّصف به کلّیت می‌شود و از این روی در نیاز به تشخّص، با ماهیّت معروض، شریک‌اند و این سؤال دربارهٔ خود آن‌ها تکرار می‌شود که تشخّص‌بخش آن‌ها چیست؟ و چگونه انضمام ماهیّات کلیّه‌ای موجب تشخّص ماهیّت کلیهٔ معروض می‌گردد؟

سرانجام فارابی این راه حلّ را ارائه داد که تشخّص لازمهٔ ذاتی وجود عینی است، و هر ماهیّتی در واقع، با وجود، تشخّص می‌یابد. و اما عوارض مشخّصه را

که تشخّص هر یک از آن‌ها در گرو وجود خودش می‌باشد تنها به عنوان نشانه‌هایی از تشخّص ماهیّت معروض می‌توان به حساب آورد نه اینکه حقیقتاً موجب تشخّص آن بشوند.

به نظر می‌رسد که این سخن فارابی، نخستین جوانهٔ قول به «اصالت وجود» است که تدریجاً رشد یافت تا اینکه در زمان صدرالمتألهین به صورت یک مسئلهٔ مستقلّ و بنیادی در حکمت متعالیه درآمد.

با این توضیح مختصری که دادیم و ضمناً به مسائل متعدّدی اشاره کردیم روشن شد که مسئلهٔ اصالت وجود، مسئله‌ای نیست که به طور ابتدا به ساکن، طرح و مورد پژوهش قرار گرفته باشد. و از اینجا می‌توان حدس زد که چرا طرح کردن آن به عنوان نخستین مسئلهٔ فلسفی، موجب ابهام و سردرگمی دانشجویان می‌شود به طوری که بعد از صرف وقت زیاد در بحث پیرامون آن، باز هم به درستی درنمی‌یابند که انگیزهٔ طرح این مسئله چه بوده؟ و چه مشکل فلسفی را می‌تواند حل کند؟

پس برای اینکه مسئلهٔ اصالت وجود، جای شایستهٔ خود را بیابد و بتوان آن را به صورت روشنی تبیین کرد باید قبلاً به مسائل دیگری که زمینهٔ طرح و همچنین زمینهٔ تبیین آن را فراهم می‌کنند اشاره کنیم و دربارهٔ هر یک، موضع صحیح و مشخّصی را اتّخاذ نماییم سپس به توضیح اصطلاحات و مفاهیم مورد نیاز در این مبحث بپردازیم و آن‌گاه اصل مسئله را مورد بحث قرار دهیم. و در آن صورت است که هم به شکل روشنی حلّ می‌شود و هم تأثیر شایان آن در حلّ دیگر مسائل مهمّ فلسفی، آشکار می‌گردد.

کیفیّت آشنایی ذهن با مفهوم وجود

چنان که اشاره کردیم از فلاسفهٔ پیشین، بیانی دربارهٔ کیفیت انتزاع این مفهوم، به دست ما نرسیده، و در میان فلاسفهٔ اسلامی، نخستین بار مرحوم استاد ـ رضوان‌الله علیه ـ به این مطلب پرداخته‌اند. ایشان در «اصول فلسفه» و همچنین

در «نهایةالحکمة» بیانی دارند که حاصلش این است:

انسان ابتدائاً وجود رابط در قضایا را که در واقع، فعل نفس است حضوراً می‌یابد و ذهن، از آن، مفهومی حرفی می‌گیرد که در زبان فارسی با کلمهٔ «است» از آن، حکایت می‌شود. سپس آن را به صورت استقلالی می‌نگرد و مفهوم اسمی وجود را با قید اضافه (وجود مضاف) انتزاع می‌کند و بعد قید آن را حذف کرده به صورت مطلق، درک می‌کند؛ مثلاً، در جملهٔ «علی دانشمند است» نخست معنای «است» را از حکم نفس به ثبوت دانش برای علی می‌گیرد که معنایی است حرفی و تصوّر آن جز در ضمن جمله، میسّر نیست. سپس آن را به صورت مستقلّ، لحاظ می‌کند چنان که معنای حرفی «از» را مستقلاً لحاظ کرده آن را به «ابتدا» تفسیر می‌نماید و می‌گوید: کلمهٔ «از» دلالت بر «ابتدا» می‌کند. و بدین ترتیب، معنای «ثبوت دانش برای علی» را که یک مفهوم اضافی و متضمّن معنای نسبت است به دست می‌آورد. آن‌گاه حیثیت اضافه و نسبت آن را حذف کرده به معنای مستقلّ و مطلق «وجود» نائل می‌شود.

ولی شاید بتوان بیان ساده‌تری برای آشنایی ذهن با مفهوم وجود و سایر مفاهیم فلسفی، ارائه داد که نمونهٔ آن را در اینجا ذکر می‌کنیم و در موارد دیگر هم به آن، اشاره خواهیم کرد. و آن این است:

هنگامی که نفس، یک کیفیت نفسانی مثلاً، ترس را در خودش مشاهده کرد و بعد از برطرف شدن آن، دو حالت خود را، در حال ترس و در حال فقدان ترس، با یکدیگر مقایسه نمود ذهن، مستعد می‌شود که از حالت اوّل، مفهوم «وجود ترس» و از حالت دوم، مفهوم «عدم ترس» را انتزاع کند و پس از تجرید آن‌ها از قید اضافه و نسبت، مفهوم‌های مطلق «وجود» و «عدم» را به دست بیاورد.

این شیوه‌ای است که در انتزاع سایر مفاهیم فلسفی هم به کار می‌رود و از مقایسهٔ دو موجود از دیدگاه خاصّی دو مفهوم متقابل، انتزاع می‌شود. و از اینجا راز جفت بودن این مفاهیم، آشکار می‌گردد. مانند مفهوم علّت و معلول، خارجی

و ذهنی، بالقوّه و بالفعل، ثابت و متغیّر. و در درس پانزدهم بیان کردیم که یکی از فرق‌های مفاهیم ماهوی با مفاهیم فلسفی این است که دستهٔ اول به طور اتوماتیک در ذهن، انعکاس می‌یابد ولی دستهٔ دوم نیاز به فعالیّت درون ذهنی و مقایسه و تحلیل دارد و در اینجا هم دیدیم که چگونه ذهن به وسیلهٔ مقایسهٔ دو حالت نفسانی، استعداد انتزاع دو مفهوم متقابل وجود و عدم را پیدا می‌کند.

کیفیّت آشنایی ذهن با ماهیّات

صرف نظر از قول افلاطونیان که ادراک ماهیّات را به مشاهدهٔ حقایق مجرّد یا یادآوری مشاهدهٔ قبلی آن‌ها تفسیر می‌کنند و بعضی از اقوال دیگر، مشهور بین فلاسفه این است که ادراک ماهیّات از راه تجرید مدرکات خاصّ از عوارض مشخّصه، صورت می‌پذیرد. و بر این اساس، تقدّم ادراک چند مورد جزئی و مشخص را لازم می‌دانند. ولی اولاً جای این سؤال باقی می‌ماند که در مورد انواع منحصر در فرد چگونه این تجرید، انجام می‌گیرد؟ و ثانیاً در مورد خود عوارض که به قول خودشان دارای ماهیّاتی هستند چه باید گفت؟ زیرا در مورد هر امر عرَضی نمی‌توان گفت که دارای عوارض مشخّصه‌ای است که با تجرید و تقشیر آن‌ها، ماهیت کلّی به دست می‌آید!

از این روی بعضی از بزرگان فرموده‌اند که این بیان فلاسفه، بیانی تمثیلی و برای تقریب مطلب به ذهن نوآموزان فلسفه است.

حقیقت این است که مفهوم ماهوی، یک ادراک انفعالی است که برای عقل، حاصل می‌شود و تنها تقدّم یک ادراک شخصی، برای حصول آن کفایت می‌کند، همان‌گونه که ادراک خیالی، ادراک انفعالی خاصّی است که به دنبال ادراک حسّی واحدی، در قوّهٔ خیال، تحقّق می‌یابد.

مثلاً، هنگامی که چشم ما رنگ سفیدی را دید صورت خیالی آن در قوّهٔ خیال، و مفهوم کلّی آن در عقل، انعکاس می‌یابد که از آن به «ماهیّت سفیدی» تعبیر می‌شود، و همچنین در مورد سایر مدرکات حسّی و شخصی دیگر.

آنچه موجب پیدایش چنین نظریه‌ای شده که درک ماهیّت کلّی از راه تجرید و تقشیر عوارض، حاصل می‌شود این است که در موجودات مرکّب مانند انسان که اجزا و اوصاف آن‌ها با حواسّ مختلف و حتی با کمک ابزارهای علمی و تجزیه و تحلیل‌ها و استنتاجات ذهنی، شناخته می‌شود و طبعاً مفاهیم عقلی گوناگونی از آن‌ها انتزاع می‌گردد چگونه می‌توان ماهیت واحدی را به آن‌ها نسبت داد که جامع ذاتیّات آن‌ها باشد؟

در این موارد، چنین اندیشیده‌اند که نخست باید جهات عارضی آن‌ها را شناخت جهاتی که تبدیل و تبدّل و زوال آن‌ها موجب از بین رفتن اصل آن موجود نمی‌شود؛ مثلاً، اگر رنگ پوست انسان از سفیدی به سیاهی گرایید انسانیت او زایل نمی‌شود و همچنین تغییراتی که در طول و عرض و سایر صفات بدنی و حالات روانی وی پدید می‌آید. پس، همهٔ این جهات و اوصاف، نسبت به انسان، عارضی هستند و برای شناختن ماهیّت وی باید آن‌ها را حذف کرد. و یکی از بهترین راه‌ها برای شناختن اوصاف غیر ذاتی این است که ببینیم در افراد مختلف، تفاوت می‌کند پس باید چند فرد انسان را در نظر بگیریم که دارای صفات و عوارض مختلف هستند و از راه اختلاف آن‌ها پی ببریم که هیچ کدام از آن‌ها ذاتیِ انسان نیست تا برسیم به مفاهیمی که اگر از انسان، سلب شود دیگر انسانیت او باقی نخواهد ماند و آن‌ها همان مفاهیم ذاتی و مشترک بین همهٔ افراد و تشکیل‌دهندهٔ ماهیّت وی خواهند بود. و بدین ترتیب، ماهیّات مرکّب را دارای اجناس و فصولی دانسته‌اند که هر کدام از آن‌ها از حیثیّت ذاتی خاصّی در ماهیّت مرکّب، حکایت می‌کنند، چنان که در منطق کلاسیک، بیان شده است.

امّا این مطالب، مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که باید در فلسفه، مورد بررسی قرار گیرد. از جمله اینکه: آیا هر یک از موجودات مرکّب، دارای وجود واحد و حدود وجودی واحدی هستند که به صورت ماهیّت واحدی در ذهن، منعکس شود؟ و ملاک وحدت حقیقی آن‌ها چیست؟ و چگونه کثرت اجزا به

وحدت مزبور، زیانی نمی‌رساند؟ و رابطهٔ بین اجزا با یکدیگر، و رابطهٔ مجموع آن‌ها با کل، به چه شکلی است؟ آیا همهٔ اجزا در ضمن کل، به وصف فعلیّت موجوداند یا وجود همه یا بعضی از آن‌ها در ضمن کل، بالقوّه است؟ و یا اینکه آنچه به نام اجزا و مقوّمات موجود مرکّب، نامیده می‌شوند در واقع، زمینه‌ساز پیدایش وجود بسیط دیگری هستند که حقیقت آن موجود را تشکیل می‌دهند و از روی مسامحه، مجموع آن‌ها موجود واحدی نامیده می‌شود؟

به فرض اینکه این مسائل و جز آن‌ها به صورتی حلّ گردد که با تئوری منطقی جنس و فصل کاملاً سازگار باشد تازه در مورد ماهیّات مرکّب، صادق خواهد بود و ادراک ماهیّات بسیط را نمی‌توان به این صورت، توجیه نمود و بالأخره هر ماهیّت مرکّبی از چند ماهیّت بسیط، تشکیل می‌یابد و سؤال دربارهٔ معرفت بسایط به جای خود باقی خواهد ماند.



خلاصه

۱ـ مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، از انعکاس واقعیات خارجی در ذهن، به دست می‌آیند.

۲ـ فلاسفه در مورد مفهوم وجود به همین اندازه اکتفا کرده‌اند که از مفاهیم عامّ بدیهی است.

۳ـ در مورد مفهوم ماهوی گفته‌اند که از تجرید عوارض مشخّصه، به دست می‌آید و چون قابل صدق بر افراد بی‌شمار است آن را «کلّی طبیعی» نامیده‌اند که در خارج، به صورت مخلوط با عوارض، تحقّق می‌یابد و وصف کلیّت آن مخصوص به مفهوم ذهنی آن است که عاری و خالص از عوارض می‌باشد.

٤ـ دربارهٔ وجود کلّی طبیعی در خارج، نظرهای مختلفی ابراز شده و نظر محقّقین این است که با وساطت وجود افراد، موجود می‌شود.

۵ـ دربارهٔ این نظر، سؤال دقیقی مطرح می‌شود که آیا وساطت افراد از قبیل وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض؟

٦ـ فلاسفهٔ پیشین، تشخّص ماهیّت را به وسیلهٔ عوارض مشخّصه، توجیه می‌کردند ولی این اشکال برایشان وارد بود که عوارض هم به عنوان ماهیّات کلّیه، نمی‌توانند موجب تشخّص ماهیّت معروض گردند. تا اینکه فارابی، ثابت کرد که تشخّص، لازمهٔ ذاتی وجود است و هر ماهیّتی در سایهٔ وجود، تشخّص می‌یابد.

۷ـ این نظریهٔ فارابی، جوانهٔ قول به اصالت وجود بود که تدریجاً رشد کرد تا اینکه مرحوم صدرالمتألّهین مسئله اصالت وجود را به عنوان یکی از اصول بنیادی حکمت متعالیه، مطرح ساخت. و می‌توان گفت که قبل از وی اکثر مسائل فلسفی، آهنگ اصالت ماهیّت داشت.

۸ـ برای اینکه مبحث اصالت وجود جایگاه خودش را در میان مسائل فلسفی بیابد و به صورت روشنی تبیین گردد می‌بایست نخست به مسائلی که زمینهٔ طرح یا تبیین آن را فراهم می‌کنند اشاره شود.

۹ـ مرحوم علّامهٔ طباطبائی ـ رضوان‌الله علیه ـ برای نخستین بار در صدد بیان کیفیّت آشنایی ذهن با مفهوم وجود برآمدند و آن را به این صورت، تصویر کردند که ذهن انسان، نخست با مفهوم وجود رابط در قضایا (است) آشنا می‌شود و سپس با نگرش استقلالی به آن و حذف قید نسبت و اضافه، به درک مفهوم اسمی و مطلق «وجود» نائل می‌گردد.

۱۰ـ بیان ساده‌تری که می‌توان ارائه داد این است که ذهن با توجّه به پدید آمدن و از بین رفتن حالات نفسانی، مفهوم وجود و عدم را انتزاع می‌کند. نظیر این بیان را دربارهٔ سایر مفاهیم مزدوج فلسفی نیز می‌توان جاری دانست.

۱۱ـ آشنایی ذهن با ماهیّات بسیط، به وسیلهٔ انعکاس مفهوم آن‌ها در عقل، حاصل می‌شود و جنبهٔ انفعالی دارد چنان که در مورد صورت‌های خیالی نیز چنین است و اما بیان کیفیّت شناختن ماهیّات مرکّب، نیاز به اصولی دارد که باید بعداً مورد بررسی قرار گیرد.

۱۲ـ مشهور میان فلاسفه و منطقّیین این است که ماهیّات با تحلیل‌های ذهنی و تشخیص جهات ذاتی از جهات عرضی، و به دست آوردن اجناس و فصولی، شناخته می‌شوند. ولی به فرض اینکه این بیان در مورد ماهیّات مرکّب، تمام باشد نمی‌توان آن را در مورد ماهیّات بسیط، جاری دانست.

پرسش

۱ـ کلّی طبیعی چیست؟ چرا آن را «کلّی» نامیده‌اند؟

۲ـ آیا کلّی طبیعی به وصف کلّیت در خارج، موجود است؟

۳ـ نظر محقّقین دربارهٔ وجود خارجی کلّی طبیعی چیست؟

۴ـ فلاسفهٔ پیشین چه چیزی را موجب تشخّص ماهیّت دانسته‌اند؟ و چه اشکالی بر آن وارد است؟

۵ـ نخستین پایهٔ اصالت وجود چگونه و به وسیلهٔ چه کسی نهاده شد؟

۶ـ کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود را با دو بیان، شرح دهید.

۷ـ علّت جفت بودن مفاهیم فلسفی چیست؟

۸ـ فلاسفه، کیفیّت درک مفاهیم ماهوی را چگونه بیان کرده‌اند؟

۹ـ منشأ پیدایش این نظریه چیست؟ و چگونه آن را ارزیابی می‌کنید؟

۱۰ـ نظر مورد قبول دربارهٔ کیفیّت آشنایی ذهن با ماهیّات را بیان کنید.

درس بیست و پنجم

احکام ماهیّت



شامل:

اعتبارات ماهیّت

کلّی طبیعی

علّت تشخّص ماهیّت

اعتبارات ماهیّت

در درس قبل، از حکما نقل کردیم که ماهیّت هر موجودی در خارج، مخلوط با عوارض مشخّصه است و ماهیّت صِرف و خالص، تنها در ذهن، تحقّق می‌یابد. با توجّه به این نکته، دو اعتبار برای ماهیّت، در نظر گرفته می‌شود: یکی ماهیّت مقیّده یا مخلوط که در خارج، تحقّق می‌یابد، و دیگری ماهیّت مجرّده که فقط در ذهن، قابل تصوّر است. اعتبار اوّل را «اعتبار بشرط شیء» و دومی را «اعتبار به شرط لا» می‌نامند و مقسم آن‌ها را اعتبار دیگری برای ماهیّت می‌شمرند و آن را «اعتبار لابشرط» می‌خوانند که نه حیثیّت خارجیّت و اختلاط با عوارض (یا تقیّد به وجود) در آن، لحاظ شده و نه حیثیّت ذهنیت و خالی بودن از عوارض (یا از وجود خارجی) و آن را «کلّی طبیعی» می‌نامند. و معتقدند که چون کلّی طبیعی هیچ گونه قید و شرطی ندارد نه قید اختلاط و نه قید تجرید، از این روی با هر دو اعتبار دیگر، جمع می‌شود. یعنی هم در خارج همراه با ماهیت مقیّده هست و هم در ذهن همراه با ماهیت مجرّده. و به همین مناسبت می‌گویند: «الماهیة من حیث هی لیست الاّ هی، لا موجودة و لا معدومة. و لا کلیّة و لا جزئیّة» یعنی هنگامی که توجّه ما به خود ماهیّت باشد و هیچ حیثیّت دیگری را در نظر نگیریم تنها مفهومی را خواهیم داشت که نه متضمّن معنای وجود است و نه معنای عدم و نه معنای کلّی بودن را دربر دارد و نه معنای جزئی بودن را. و از این جهت هم متّصف به وجود می‌شود و هم متّصف به عدم، و هم متّصف به کلّی می‌گردد و هم به جزئی، ولی به عنوان صفاتی که خارج از ذات آن می‌باشند. و به دیگر

سخن: همهٔ این اوصاف به طور حمل شایع، بر ماهیّت لا بشرط (کلّی طبیعی) حمل می‌شوند ولی هیچ کدام از آن‌ها به طور حمل اوّلی، بر آن، حمل نمی‌گردند زیرا وحدت مفهومی با آن ندارند.

لازم به تذکّر است که حکما، تعبیر «لابشرط» و «بشرط لا» را در مورد دیگری نیز به کار می‌برند و آن در مقام فرق بین مفهوم جنس و فصل و مفهوم ماده و صورت است. توضیح آنکه: هر گاه موجود خارجی، مرکّب از ماده و صورت باشد از هر یک از آن‌ها مفهومی گرفته می‌شود که ممکن است عیناً جنس و فصل آن ماهیّت را تشکیل دهند با این تفاوت که اگر آن مفهوم‌ها را به عنوان جنس و فصل در نظر بگیریم قابل حمل بر یکدیگرند و مثلاً در مورد جنس و فصل انسان می‌توان گفت «ناطق حیوان است» ولی اگر آن‌ها را حاکی از مادّه و صورت قرار دهیم قابل حمل بر یکدیگر نیستند چنان که هیچ کدام از روح و بدن، قابل حمل بر یکدیگر نیست. در چنین مقامی می‌گویند فرق بین مفهوم جنس و فصل با مفهوم مادّه و صورت این است که جنس و فصل «لا بشرط» هستند ولی مادّه و صورت «بشرط لا».

این اصطلاح، ربطی به اصطلاح قبلی ندارد و فقط از نظر لفظی، اشتراک دارند.

نکته‌ای را که باید خاطرنشان کنیم این است که تعدّد و اختلاف «اعتبارات ماهیّت» صِرفاً امری ذهنی و چنان که از عنوان آن پیدا است «اعتباری» می‌باشد و هیچ منشأ عینی و خارجی ندارد و نه تنها در ازا آن‌ها وجودهای عینی مختلفی نیست، بلکه اگر اصالت ماهیّت هم ثابت شود در برابر آن‌ها ماهیّات متعدّدی هم نخواهد بود.

کلّی طبیعی

از بررسی اعتبارات مختلف ماهیّت، ضمناً تعریف کلّی طبیعی هم به دست آمد، و آن عبارت است از همان اعتبار مقسمی و لابشرطیِ ماهیّت، که در آن هیچ گونه قیدی حتی قید تجرید و خالی بودن از عوارض یا وجود خارجی هم لحاظ

نشده است و واژهٔ «کلّی» اشاره به اشتراک آن بین افراد، و واژهٔ «طبیعی» برای احتراز از «کلّی منطقی» و «کلّی عقلی» است که منظور از اوّلی همان مفهوم «کلّی» است که در ذهن، عارض مفاهیم دیگر می‌شود و منظور از «کلّی عقلی» همان مفاهیم معروض و از جمله ماهیّت مجرّد و بشرط لا است که تنها در ظرف عقل، تحقّق می‌یابد و مصداق ذهنی برای مفهوم کلّی منطقی است.

قبلاً اشاره کردیم که یکی از بحث‌های پرسابقه در تاریخ فلسفه، بحث دربارهٔ وجود کلّی طبیعی است که آیا می‌توان گفت در خارج هم وجود دارد یا باید گفت که وجود آن منحصر به ذهن است و تنها بر کلّی عقلی یعنی ماهیّت مجرّد از عوارض، صدق می‌کند و نظیر کلیّات منحصر به فرد می‌باشد؟

ممکن است تصوّر شود که قائل شدن به وجود کلّی طبیعی در خارج، منافات دارد با مطلبی که قبلاً گفته شد که هیچ موجود خارجی به وصف کلیّت، تحقّق نمی‌یابد، پس چگونه می‌توان پذیرفت که در خارج، چیزی به نام «کلّی طبیعی» وجود داشته باشد؟

ولی قائلین به وجود کلّی طبیعی، توضیح داده‌اند که منظور از وجود آن در خارج این نیست که به وصف کلیّت در ظرف خارج، تحقق یابد بلکه منظور این است که در خارج، امری مشترک بین افراد، موجود است که عیناً در ذهن هم تحقّق می‌یابد و در آنجاست که متّصف به کلیّت می‌شود.

قائلین به وجود خارجی آن، استدلال کرده‌اند که کلّی طبیعی، مقسم دو اعتبار دیگر ماهیّت، یعنی اعتبار اختلاط و تجرید است و مقتضای مقسم بودنش این است که در ضمن هر دو قسم، موجود باشد چنان که وقتی انسان را به دو قسم مرد و زن، تقسیم می‌کنیم انسانی که مقسم آن‌هاست هم در قسم مرد، موجود است و هم در قسم زن. پس کلّی طبیعی نیز باید هم در ماهیّت عقلی و مجرّد، وجود داشته باشد و هم در ماهیّت مخلوط و مقیّد. و چون ظرف وجود ماهیّت مخلوط، ظرف خارج است پس کلّی طبیعی هم در خارج، موجود خواهد بود.

ولی تمام بودن این استدلال، منوط به این است که تعبیر «ماهیّت مخلوطه» یک تعبیر حقیقی و خالی از مسامحه باشد، و موجود خارجی حقیقتاً مخلوطی از ماهیّت معروض و عوارض مشخّصه، یا مرکّب از ماهیت و وجود باشد ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست چنان که در بیان کیفیّت آشنایی ذهن با ماهیّات اشاره شد و توضیح بیشتر آن در درس‌های آینده خواهد آمد.

مگر اینکه گفته شود که منظور از وجود کلّی طبیعی در خارج و اختلاط آن با عوارض مشخّصه یا وجود، بیش از این نیست که عقل می‌تواند از موجود خارجی، این مفاهیم مختلف را انتزاع کند. و به دیگر سخن: منظور این است که مفهوم کلّی طبیعی و ماهیّت، قابل صدق بر موجودات خارجی است چنان که مفاهیم عرَضی و مفهوم موجود هم بر آن‌ها حمل می‌شود. ولی گمان نمی‌رود که منکرین وجود کلّی طبیعی هم وجود آن را به این معنی، انکار کنند.

از سوی دیگر، منکرین وجود کلّی طبیعی در خارج، استدلال کرده‌اند که در ظرف خارج، چیزی جز افراد ماهیّات، یافت نمی‌شود بنابراین، جایی برای وجود چیز دیگری به نام «کلّی طبیعی» باقی نمی‌ماند.

از این استدلال، پاسخ داده شده که هر فردی از ماهیّت را در نظر بگیرید همراه با عوارض دیگری غیر از خود ماهیّت است چنان که فرد انسان، همراه با طول و عرض و رنگ و دیگر عوارض می‌باشد و شکّی نیست که این امور، جزء ماهیت انسان نیستند و به همین جهت، اختلاف و تغییر آن‌ها موجب تعدّد و تبدّل ماهیت نمی‌شود، پس در همهٔ افراد، حیثیّت مشترکی وجود دارد که همان کلّی طبیعی است.

امّا روشن است که در این پاسخ، بین فرد بالذات و فرد بالعرض، خلط شده است. یعنی آنچه فرد انسان نامیده می‌شود در واقع، مجموعه‌ای از افراد ماهیّات مختلف جوهری و عرَضی است که از روی مسامحه، همگی آن‌ها به عنوان فرد انسان، تلقّی می‌گردد. در صورتی که فرد اصلی و بالذات انسان همان فرد

جوهری و معروض عوارض مختلف می‌باشد، یعنی همان چیزی که حیثیّت ذاتی انسان و مشترک بین همهٔ افراد به شمار می‌رود، و جز آن چیز دیگری به نام «کلّی طبیعی انسان» وجود ندارد.

سرانجام، محقّقین از قائلین به وجود کلّی طبیعی، اظهار داشته‌اند که منظور از وجود آن در خارج، این نیست که در کنار وجود افراد، وجود مستقلّ و منحازی از آن‌ها داشته باشد، بلکه منظور این است که وجود کلّی طبیعی به وجود افرادش می‌باشد.

ولی همچنان که قبلاً اشاره شده این سخن، قابل دو تفسیر مختلف است: یکی آنکه وجود فرد، واسطه در ثبوت وجود کلّی طبیعی و علّت تحقّق آن شمرده شود و در این صورت است که می‌توان حقیقتاً برای کلّی طبیعی، وجودی در خارج اثبات کرد. ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست؛ زیرا در خارج، غیر از فرد بالعرض که مشتمل بر فرد بالذات نیز می‌باشد چیز دیگری که معلول آن فرض شود، تحقّق ندارد. علاوه بر اینکه اساساً کلّی را نمی‌توان معلول فرد دانست. تفسیر دیگر آنکه: منظور از وساطت فرد برای تحقّق کلّی طبیعی، وساطت در عروض باشد یعنی ملاک حمل مفهوم انسان بر شخص خارجی (فرد بالعرض) وجود جوهر انسانی (فرد بالذات) در آن است، و معنایش این است که همان حیثیّت انسانیّت وی، مصداق حقیقی و بالذات برای مفهوم انسان می‌باشد. و چنان که ملاحظه می‌شود لازمهٔ این تفسیر، اثبات چیزی جز فرد بالذات در ضمن فرد بالعرض نیست.

مگر اینکه قائلین به وجود کلّی طبیعی به همین اندازه، اکتفا کنند و بگویند: منظور ما هم چیزی جز صحّت حمل ماهیّت بر فرد نیست. و چنان که اشاره شد چنین معنایی مورد انکار منکرین وجود کلّی طبیعی هم نخواهد بود.

از این روی بعضی از بزرگان فرموده‌اند که بدین ترتیب، نزاع بین مثبتین و منکرین وجود کلّی طبیعی، به نزاع لفظی باز می‌گردد.

علّت تشخّص ماهیّت

کلّی طبیعی چنان که بیان شد همان ماهیّت لابشرط است که هیچ گونه قیدی در آن، لحاظ نمی‌شود ولی قابل اجتماع با هر قید و شرطی است و از این روی در ذهن، با ماهیّت مجرّده که به شرط لا است جمع می‌شود و متّصف به کلّیت می‌گردد، و در خارج، با ماهیّت مخلوطه همراه می‌شود و متّصف به جزئیّت می‌گردد.

البته همان‌گونه که در همین درس، خاطرنشان کردیم معنای اجتماع کلّی طبیعی با ماهیّت مجرّده یا ماهیّت مخلوطه این نیست که دو ماهیّت مستقلّ با یکدیگر اجتماع پیدا کنند یا در یکدیگر ادغام شوند، بلکه منظور اجتماع دو اعتبار است یعنی ماهیّت هنگامی که در ذهن، تقرّر می‌یابد عقل می‌تواند به دو گونه به آن بنگرد: یکی آنکه اصل مفهوم را مورد توجّه قرار دهد بدون اینکه حیثیت خالی بودن آن را از عوارض مشخّصه، لحاظ کند و این همان اعتبار لابشرطی و کلّی طبیعی است، دوم آنکه حیثیّت برهنه بودن از عوارض را هم ملاحظه کند و این همان اعتبار بشرط لایی است. همچنین می‌تواند ماهیت موجود در خارج را به دو گونه مورد لحاظ قرار دهد: یکی اصل ماهیت که مشترک بین ذهن و خارج است یعنی اعتبار لابشرطی و کلّی طبیعی، و دوم حیثیّت اختلاط آن با عوارض، یعنی اعتبار تقیّد و بشرط شيء.

حال اگر از کسانی که ماهیّت و اعتبارات آن را بدین‌گونه بیان می‌کنند سؤال شود که چه امری موجب اتّصاف کلّی طبیعی به جزئیّت می‌شود درحالی‌که ذاتاً اقتضا چنین وصفی را ندارد؟ و به دیگر سخن: ملاک تشخّص ماهیت چیست؟ طبعاً پاسخ خواهند داد که آنچه موجب اتّصاف ماهیّت به جزئیّت و تشخّص می‌شود همان اختلاط با عوارض مشخّصه است که لازمهٔ ماهیّت موجود در خارج می‌باشد چنان که آنچه موجب اتّصاف ماهیّت به کلیّت می‌شود خالی بودن آن از این عوارض است که لازمهٔ ماهیّت موجود در ذهن می‌باشد. و لازمهٔ این

پاسخ آن است که اگر موجود خارجی فرضاً خالی از عوارض می‌شد متّصف به کلیّت می‌گردید و همچنین اگر ماهیّت ذهنی، مقرون به عوارض می‌شد متّصف به جزئیت می‌گردید.

امّا این پاسخ چنان که ملاحظه می‌شود به هیچ وجه قانع‌کننده نیست؛ زیرا این سؤال دربارهٔ ماهیّت هر یک از عوارض هم تکرار می‌شود که چه امری موجب جزئیت و تشخّص آن‌ها شده تا ماهیّت معروض هم در سایهٔ تشخّص آن‌ها متشخّص و متعیّن گردد؟ افزون بر این، لازمهٔ این پاسخ که اگر ماهیّت ذهنی هم مقرون به عوارض شود جزئی می‌گردد و اگر ماهیّت خارجی، برهنه از عوارض شود کلّی می‌گردد قابل قبول نیست؛ زیرا کلیّت مفهوم عقلی که همان قابلیّت انطباق آن بر مصادیق متعدّد و مرآتیّت آن برای افراد بی‌شمار است چیزی نیست که با اقتران به عوارض، سلب گردد. نیز موجود خارجی به گونه‌ای نیست که اگر خالی از عوارض، فرض شود قابلیت صدق بر افراد بی‌شمار را پیدا کند. چنان که کسانی که وجود مجرّدات را خالی از عوارض می‌دانند نمی‌توانند قائل به کلیّت آن‌ها شوند؛ زیرا ویژگیِ حکایت از افراد بی‌شمار در آن‌ها یافت نمی‌شود.

از این‌روی، بعضی از فلاسفه در صدد برآمده‌اند که ملاک تشخّص ماهیّت را در چیزهای دیگری مانند ماده و زمان و مکان جست‌وجو کنند. ولی روشن است که این تشبّثات هم سودی نمی‌بخشد و بر همهٔ آن‌ها این اشکال وارد است که ملاک تشخّص ماهیّت مادّه یا زمان و مکان چیست تا اقتران به آن، موجب تشخّص ماهیت دیگری شود؟

حاصل آنکه: ضمیمه کردن هزاران ماهیّت کلّی و فاقد تشخّص به ماهیّت کلّی و نامتشخّص دیگر، موجب تشخّص آن نمی‌شود خواه ماهیّات جوهری باشند و خواه ماهیّات عرَضی.

برای نخستین بار (تا آنجا که ما اطّلاع داریم) فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی راه حلّ صحیحی برای مسئلهٔ ملاک تشخّص ماهیّت، ارائه داد و حاصل آن این

است که تشخّص، لازمهٔ ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایهٔ وجود، تعیّن می‌یابد. یعنی هیچ ماهیّتی از آن جهت که مفهومی است کلّی و قابل صدق بر افراد و مصادیق متعدّد، هیچ گاه تشخّص و تعیّن نمی‌یابد هرچند به وسیلهٔ اضافه کردن ده‌ها قید، منحصر در فرد شود؛ زیرا بالأخره عقل محال نمی‌داند که همان مفهوم مقیّد، بر افراد متعدّد مفروضی صدق کند گرچه در خارج، بیش از یک فرد نداشته باشد.

پس ملاک تشخّص را نمی‌توان در انضمام و اقتران ماهیّات دیگر جست‌وجو کرد، بلکه این وجود عینی است که ذاتاً قابلیّت صدق بر موجود دیگری را ندارد حتی اگر یک موجود شخصی دیگری باشد. و اساساً صدق و حمل و مفاهیمی از این قبیل از ویژگی‌های مفاهیم می‌باشند.

نتیجه آنکه وجود است که ذاتاً متشخّص است و هر ماهیّتی متّصف به جزئیّت و تشخّص گردد تنها در سایهٔ اتّحادی است که با وجود برای آن، لحاظ می‌شود.

این پاسخ فارابی، منشأ تحوّلی در بینش فلاسفه گردید و باید آن را به حقّ، نقطهٔ عطفی در تاریخ فلسفه به شمار آورد؛ زیرا تا آن زمان، بحث‌های فلسفی هرچند به طور ناخودآگاه، مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها به وسیلهٔ ماهیّات باید شناخت و در حقیقت، ماهیّت، محور اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می‌داد. ولی از آن پس، توجّه فلاسفه به سوی وجود، معطوف شد و دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه‌ای است که آن‌ها را از راه احکام ماهوی نمی‌توان شناخت.

ولی متأسفانه این نقطهٔ روشنگر نتوانست به سرعت بر همهٔ مباحث فلسفی، پرتوافکن شود و به زودی چهرهٔ فلسفه را دگرگون سازد و قرن‌ها طول کشید تا این جوانه، رشد یافت و سرانجام، فیلسوف کبیر اسلامی مرحوم صدرالمتألّهین شیرازی رسماً مسألهٔ اصالت وجود را به عنوان بنیادی‌ترین اصل در حکمت متعالیه، مطرح ساخت هرچند او هم در بسیاری از مباحث، شیوهٔ پیشینیان را رها

نکرد و مخصوصاً در طرح مسائل گوناگون فلسفی همان روش گذشتگان را دنبال نمود و غالباً در مقام نتیجه‌گیری و اظهار نظر نهایی بود که نظر خاصّ خود را مبنی بر اصالت وجود ارائه می‌داد.

در پایان این مبحث، لازم است تذکّر دهیم که بر اساس اصالت وجود، مطالبی که در این درس، پیرامون اعتبارات ماهیّت و به ویژه وجود کلی طبیعی در خارج، بیان شد چهرهٔ دیگری می‌یابد و اساساً وجود ماهیّت مخلوطه هم تنها به عنوان یک اعتبار عقلی، قابل پذیرش خواهد بود. و شاید خوانندهٔ هوشیار از مطالب این درس، دریافته باشد که خاستگاه قول به اصالت ماهیّت در واقع، همان قائل شدن به وجود حقیقی برای کلّی طبیعی است.



خلاصه

۱ـ حکما برای ماهیّت، سه اعتبار قائل شده‌اند: اعتبار بشرط شیء یا ماهیت مخلوطه، اعتبار بشرط لا یا ماهیّت مجرّده، و اعتبار لابشرط که همان کلّی طبیعی است.

۲ـ واژه‌های «لابشرط» و «بشرط لا» اصطلاح دیگری دارند که در مقام بیان فرق بین مفهوم جنس و فصل با مفهوم مادّه و صورت به کار گرفته می‌شوند.

۳ـ قائلین به وجود کلّی طبیعی در خارج، استدلال کرده‌اند که آن، مقسم ماهیّت مجرّد و ماهیّت مخلوطه است و چون مقسم باید در ضمن اقسام، وجود داشته باشد و ماهیّت مخلوطه، در خارج وجود دارد پس کلّی طبیعی هم در خارج، موجود خواهد بود.

٤ـ تمام بودن این استدلال، منوط به اثبات وجود خارجی برای ماهیّت مقرون به عوارض است.

۵ـ منکرین وجود کلّی طبیعی در خارج، استدلال کرده‌اند که در خارج، چیزی جز افراد ماهیّات، تحقّق نمی‌یابد. بنابراین، جایی برای وجود چیز دیگری به نام کلّی طبیعی نیست.

٦ـ مثبتین پاسخ داده‌اند که کلّی طبیعی همان حیثیّت مشترک بین افراد است.

۷ـ بر این پاسخ، اشکال روشنی وارد است که آن حیثیّت، همان فرد بالذّاتِ ماهیّت است نه چیز دیگر.

۸ـ محقّقین، وجود فرد را واسطه برای وجود کلّی طبیعی دانسته‌اند.

۹ـ اگر منظور از وساطت فرد، وساطت در ثبوت باشد چنین چیزی قابل اثبات نیست، و اگر منظور، وساطت در عروض باشد لازمهٔ آن، وجود حقیقی برای کلّی طبیعی نیست.

۱۰ـ حکما پیشین، علّت تشخّص و جزئیّت ماهیّت یا کلّی طبیعی را اقتران به عوارض انگاشته‌اند چنان که علّت کلّیت آن را خالی بودن آن از آن‌ها شمرده‌اند.

۱۱ـ این نظر قابل قبول نیست؛ زیرا سؤال دربارهٔ تشخّص هر یک از عوارض، تکرار می‌شود. علاوه بر اینکه لازمهٔ آن این است که اگر ماهیت در ذهن هم مقترن به عوارض می‌شد متّصف به جزئیت می‌گردید چنان که اگر در خارج هم منفک از آن‌ها می‌شد متّصف به کلیّت می‌گردید در صورتی که چنین نیست.

۱۲ـ حلّ صحیح این مسأله همان‌گونه که فارابی بیان کرده این است که اساساً تشخّص، لازمهٔ ذاتی وجود عینی است چنان که قابلیت صدق و حمل بر افراد بی‌شمار لازمهٔ ذاتی مفهوم عقلی است. بنابراین، ماهیّت تنها در سایهٔ اتّحاد با وجود عینی، تشخّص می‌یابد.



پرسش

۱ـ اعتبارات سه گانهٔ ماهیّت را شرح دهید.

۲ـ اصطلاح دیگر لابشرط و بشرط لا را توضیح دهید.

۳ـ دلیل قائلین به وجود کلّی طبیعی را بیان و نقّادی کنید.

٤ـ دلیل منکرین وجود کلّی طبیعی را، بیان و ارزیابی کنید.

۵ـ اقوال حکما را دربارهٔ علّت تشخّص ماهیّت، بیان و نقّادی کنید.

٦ـ چه ارتباطی بین بیان حکما پیشین دربارهٔ وجود کلّی طبیعی و قول به اصالت ماهیّت می‌بینید؟




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس بیست و ششم

مقدّمهٔ اصالت وجود



شامل:

نگاهی به تاریخچهٔ مسئله

توضیح واژه‌ها

توضیح محلّ نزاع

فایدهٔ این بحث

نگاهی به تاریخچهٔ مسئله

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد پیش از فارابی تقریباً همهٔ مباحث فلسفی بر محور ماهیّت، دور می‌زد و دست کم به صورت ناخودآگاه، مبتنی بر اصالت ماهیت می‌شد و در سخنانی که از فلاسفهٔ یونان، نقل شده نشانهٔ روشنی بر گرایش به اصالت وجود به چشم نمی‌خورد. ولی در میان فلاسفهٔ اسلامی مانند فارابی، ابن سینا، بهمنیار و میرداماد، چنین گرایشی مشاهده می‌شود بلکه تصریحاتی نیز یافت می‌گردد.

از سوی دیگر، شیخ اشراق که عنایت خاصّی به بازشناسی اعتبارات عقلی، مبذول می‌داشت در برابر گرایش اصالت وجودی نیز موضع می‌گرفت و می‌کوشید با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود، آن گرایش را ابطال کند هرچند در سخنان خود او نیز مطالبی یافت می‌شود که با اصالت وجود، سازگار است و با قول به اصالت ماهیّت، توجیه صحیحی ندارد.

به هر حال، صدرالمتألهین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی‌شناسی مطرح ساخت و آن را پایه‌ای برای حلّ دیگر مسائل قرار داد. وی می‌گوید: من خودم نخست، قائل به اصالت ماهیّت بودم و سخت از آن، دفاع می‌کردم تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر، پی بردم.[۱]

او قول به اصالت وجود را به مشائین، و قول به اصالت ماهیّت را به اشراقیّین،

---

۱. ر.ک: «اسفار»، ج ۱، ص ٤٩.

نسبت می‌دهد. ولی با توجّه به اینکه موضوع اصالت وجود قبلاً به صورت مسئلهٔ مستقلّی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده است به آسانی نمی‌توان فلاسفه را نسبت به آن به طور مشخّص و قطعی دسته‌بندی کرد و مثلاً قول به اصالت وجود را از ویژگی‌های مکتب مشائی، و قول به اصالت ماهیّت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد. و به فرض اینکه این گروه‌بندی هم صحیح باشد نباید فراموش کرد که اصالت وجود از طرف اتباع مشائین به گونه‌ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حلّ دیگر مسائل روشن گردد، بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده‌اند که با اصالت ماهیّت، سازگارتر است.

توضیح واژه‌ها

برای اینکه مفهوم این مسئله، درست روشن شود و محلّ نزاع کاملاً مشخّص گردد لازم است نخست توضیحی پیرامون واژه‌هایی که در عنوان مسئله به کار می‌رود بدهیم و بعد مفاد عنوان و محلّ نزاع را دقیقاً تعیین کنیم.

این مسئله معمولاً به این صورت، عنوان می‌شود که: آیا وجود، اصیل است و ماهیّت، اعتباری یا اینکه ماهیّت، اصیل است و وجود، اعتباری؟ ولی خود صدرالمتألّهین آن را به این صورت، عنوان کرده است که «وجود، دارای حقیقت عینی است» و مفاد تلویحی آن به قرینهٔ مقام، این است که ماهیّت، دارای حقیقت عینی نیست. بنابراین، واژه‌های محوریِ این مسئله عبارت‌اند از: وجود، ماهیّت، اصالت، اعتبار، حقیقت.

امّا واژهٔ «وجود» را قبلاً توضیح دادیم که گاهی به صورت مصدر (= بودن) به کار می‌رود، زمانی به صورت اسم مصدر (= هستی) و گاهی هم در اصطلاح منطقّیین به معنای حرفی (= است) استعمال می‌شود.

روشن است که در این بحث فلسفی، معنای حرفی آن، منظور نیست. همچنین معنای مصدری که متضمّن نسبت به فاعل و مفعول است نیز اراده نمی‌شود.

معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر «حدث» نمی‌تواند اراده شود مگر اینکه آن را از قید مزبور، تجرید کنیم به گونه‌ای که قابل حمل بر واقعیّات عینی و از جمله ذات مقدّس الهی باشد.

امّا واژهٔ «ماهیّت» که مصدر جعلی از «ماهو» (= چیست؟) می‌باشد در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر (= چیستی) به کار می‌رود ولی با همان شرط تجرید از معنای «حدث» تا اینکه قابل حمل بر ذات باشد.

این واژه در فلسفه به دو صورت، استعمال می‌شود که یکی از آن‌ها اعمّ از دیگری است. اصطلاح خاصّ آن را به این صورت تعریف می‌کنند «ما یقال فی جواب ماهو» یعنی مفهومی که در پاسخ از سؤال دربارهٔ چیستی شیئی گفته می‌شود، و طبعاً در مورد موجوداتی به کار می‌رود که قابل شناخت ذهنی باشند و به اصطلاح، دارای حدود وجودی خاصّی باشند که به صورت معقولات اُولی (مفاهیم ماهوی) در ذهن، منعکس گردند. و از این روی در مورد خدای متعال گفته می‌شود که ماهیّت ندارد (لا ماهیة لواجب الوجود) چنان که قائلین به اصالت وجود، دربارهٔ حقیقت عینی وجود نیز می‌گویند که خود وجود، ماهیّت ندارد، و گاهی به این شکل، تعبیر می‌کنند که «صورت عقلانی ندارد».

امّا اصطلاح اعمّ آن را به این صورت تعریف می‌کنند «ما به الشیء هوهو» و آن را شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدّس الهی نیز می‌دانند. و طبق این اصطلاح است که در مورد خدای متعال می‌گویند «الحقّ ماهیته اِنّیّته» یعنی ماهیت خدا همان هستی اوست.

در این مبحث، منظور از واژهٔ «ماهیّت» همان اصطلاح اوّل است ولی نه مفهوم خود این کلمه یا ماهیّت به حکل اوّلی، بلکه بحث دربارهٔ مصادیق این مفهوم یعنی ماهیّت به حمل شایع مانند «انسان» است؛ زیرا قائلین به اصالت ماهیّت هم اعتراف دارند که خود این مفهوم، مفهومی است اعتباری.[1] و به تعبیر دیگر: بحث

۱. ر.ک: «المقاومات»، ص ۱۷۵، و «المطارحات»، ص ۳٦۱.

دربارهٔ «مفاهیم ماهوی» است نه مفهوم «ماهیّت».

امّا واژهٔ «اصالت» که در لغت به معنای ریشه‌ای بودن، در مقابل «فرعیّت» به معنای شاخه‌ای بودن به کار می‌رود در این مبحث در مقابل «اعتباری» به معنای خاصّی استعمال می‌شود و مفهوم دقیق آن‌ها توأماً روشن می‌گردد.

در درس پانزدهم، چند معنای اصطلاحی برای واژهٔ «اعتباری» ذکر شد که بر طبق بعضی از آن‌ها حتی مفهوم «وجود» هم مفهومی اعتباری خواهد بود ولی منظور از «اعتبار» در این مبحث در مقابل «اصیل» معنای دیگری است و اعتباری بودن مفهوم وجود، طبق اصطلاح قبلی، هیچ منافاتی با قول به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت به معنای منظور در این مبحث ندارد.

منظور از دو مفهوم متقابل اصیل و اعتباری در اینجا این است که کدام یک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطهٔ دقیق فلسفی، از واقعیّت عینی، حکایت می‌کند. یعنی بعد از قبول اینکه واقعیّت عینی در ذهن، به صورت «هلیّهٔ بسیطه» منعکس می‌شود که موضوع آن، یک مفهوم ماهوی، و محمول آن، مفهوم «وجود» است که با حمل اشتقاق و به صورت مفهوم «موجود» بر آن، حمل می‌شود و طبعاً هر یک از آن‌ها به شکلی قابل حمل بر واقعیّت عینی خواهد بود و می‌توان گفت مثلاً: «این شخص خارجی، انسان است» چنان که می‌توان گفت «این شخص، موجود است» و هیچ کدام از آن‌ها از نظر عرفی و ادبی، مجازی نیست، در عین حال، از دیدگاه دقیق فلسفی، این سؤال، طرح می‌شود که با توجّه به وحدت و بساطت واقعیّت عینی، و با توجّه به اینکه تعدّد این مفاهیم و حیثیّات، مخصوص به ظرف ذهن است، آیا باید واقعیّت عینی را همان حیثیّت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت خاصّ عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی، بر آن، حمل می‌شود و از این روی جنبهٔ فرعی و ثانوی دارد یا اینکه واقعیّت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیّت و وجود عینی است

که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می‌شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبهٔ فرعی و ثانوی دارد؟

در برابر این سؤال اگر شقّ اول را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق ذاتی و بی‌واسطهٔ ماهیّت دانستیم قائل به اصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود شده‌ایم و اگر شقّ دوم را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق بالذات و بی‌واسطهٔ مفهوم وجود دانستیم و مفهوم ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیّت‌های محدود شمردیم قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت شده‌ایم.

و اما واژهٔ «حقیقت» که در کلام صدرالمتألّهین در عنوان این مسئله به کار رفته بود نیز دارای اصطلاحات متعدّدی است از این قرار:

۱ـ حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن، وضع شده در مقابل مجاز که استعمال آن در معنای دیگری است که نوعی مناسبت با معنای حقیقی داشته باشد؛ مثلاً، استعمال «شیر» به معنای حیوان درندهٔ معروف، حقیقت، و به معنای انسان نیرومند، مجاز است.

۲ـ حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع، چنان که در مبحث شناخت‌شناسی گذشت.

۳ـ حقیقت به معنای ماهیّت، چنان که گفته می‌شود دو فرد انسان «متّفق‌الحقیقه» هستند.

۴ـ حقیقت به معنای واقعیت عینی.

۵ـ حقیقت به معنای وجود مستقلّ مطلق که منحصر به خدای متعال است و در اصطلاح عرفا به کار می‌رود و در برابر آن، وجود مخلوقات را «مجازی» می‌نامند.

۶ـ حقیقت به معنای کُنْه و باطن، چنان که گفته می‌شود حقیقت ذات الهی، قابل درک عقلی نیست.

روشن است که منظور از حقیقت در اینجا همان اصطلاح چهارم است.

توضیح محلّ نزاع

شکّی نیست که هر موجودی که دارای مفهوم ماهوی باشد مفهوم مربوط، بر آن حمل می‌شود چنان که مفهوم «انسان» بر اشخاص خارجی، قابل حمل است. همچنین شکّی نیست که مفهوم وجود (به صورت حمل اشتقاق) بر هر موجود خارجی، حمل می‌گردد و حتی در مورد خدای متعال هم که ماهیّت ندارد می‌توان گفت: موجود است. و به عبارت دیگر: از دیدگاه عقلی، هر موجود ممکن‌الوجودی دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت ماهیّت، و دیگری حیثیت وجود. چنان که فلاسفه گفته‌اند: «کلّ ممکن زوج ترکیبیّ، مرکّب من ماهیّة و وجود». و این همان مطلبی است که بارها اشاره کرده‌ایم که انعکاس واقعیّت‌های خارجی در ذهن به صورت قضیّه‌ای است که معمولاً (یعنی در امور ذی ماهیّت) از یک مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، تشکیل می‌یابد.

در چنین مواردی اگر فرض شود که در ازای هر یک از این دو مفهوم، یک حیثیّت عینی و خارجی، وجود دارد یعنی مفهوم ماهوی از یک حیثیت عینی، و مفهوم وجود از حیثیّت عینی دیگری حکایت می‌کند که در خارج با یکدیگر ترکیب شده‌اند و به دیگر سخن: ترکیب موجود از وجود و ماهیّت، ترکیبی خارجی و عینی است معنای این فرض آن است که هم ماهیّت، اصیل است و هم وجود.

ولی این فرض صحیحی نیست؛ زیرا اگر هر موجودی دارای دو حیثیّت عینی باشد هر یک از آن‌ها به صورت قضیّهٔ دیگری در ذهن منعکس می‌شود که مشتمل بر دو مفهوم است و باید در ازا هریک از آن‌ها حیثیّت عینی دیگری را فرض کرد و این جریان تا بی‌نهایت، ادامه می‌یابد و لازمه‌اش این است که هر موجود بسیطی مرکّب از بی‌نهایت حیثیت‌های عینی و خارجی باشد!

و این همان مطلبی است که فلاسفه گفته‌اند که تغایر وجود و ماهیّت، تغایری ذهنی است «**اِنَّ الوجودَ عارضُ المهیّة تصوّراً و اتّحدا هویّة**».

یعنی عروض و حمل وجود بر ماهیّت که مقتضی تعدّد و تغایر آن‌هاست فقط در ظرف تصوّر ذهنی، حاصل می‌شود وگرنه این دو حیثیّت از نظر هویّت خارجی، با یکدیگر متّحدند. پس نمی‌توان هم ماهیّت را اصیل و دارای واقعیّت عینی دانست و هم وجود را. چنان که نمی‌توان هر دو را اعتباری انگاشت؛ زیرا بالاخره همین قضیّه هلیّهٔ بسیطه است که از واقعیّت عینی حکایت می‌کند و ناچار مشتمل بر مفهومی است که در ازا واقعیّت عینی، قرار می‌گیرد. پس امر، دایر است بین اینکه ماهیّت، اصیل باشد و وجود، اعتباری یا بر عکس.

بنابراین، طرح مسئله به صورتی که دارای دو فرض باشد مبتنی بر چند اصل است:

۱ـ پذیرفتن مفهوم وجود به عنوان مفهوم اسمی مستقل، و به اصطلاح، پذیرفتن «وجود محمولی»؛ زیرا اگر مفهوم وجود منحصر در معنای حرفی و رابط در قضایا باشد، جای چنین فرضی دربارهٔ آن نیست که حکایت از واقعیّت عینی بکند و به قول صدرالمتألهین دارای حقیقت عینی باشد، و طبعاً چاره‌ای جز قول به اصالت ماهیّت نخواهد بود.

۲ـ پذیرفتن تحلیل موجودات امکانی به دو مفهوم وجود و مفهوم ماهوی. یعنی اگر کسی چنین بپندارد که مفهوم وجود چیزی جز مفهوم ماهیّت نیست چنان که از بعضی از متکلّمین نقل شده که معنای وجود در هر قضیّه‌ای همان معنای ماهیّتی است که موضوع آن را تشکیل می‌دهد در چنین فرضی باز جای تردید بین اصالت ماهیّت و اصالت وجود، باقی نمی‌ماند و اصالت ماهیّت، متعیّن خواهد بود. ولی بطلان این فرض در درس بیست و دوم، روشن گردید.

۳ـ پذیرفتن اینکه ترکیب وجود و ماهیّت، ترکیبی ذهنی است و در متن خارج، دو حیثیّت متمایز، وجود ندارد که یکی در ازا مفهوم ماهوی و دیگری در ازا مفهوم وجود، قرار گیرد، یعنی فرض اصالت هر دو، فرض صحیحی نیست چنان که بیان شد.

بر اساس این سه اصل، مسئله به این شکل، مطرح می‌شود که آیا واقعیّت عینی اصالتاً در ازا مفهوم ماهوی قرار می‌گیرد و بالعرض، مفهوم وجود بر آن حمل می‌شود یا بر عکس، اصالتاً در ازا مفهوم وجود قرار می‌گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می‌گردد؟ و به دیگر سخن: آیا واقعیّت عینی، مصداق بالذات ماهیّت است یا وجود؟ بنا بر فرض اوّل، شناخت ماهیّات و احکام ماهوی، همان شناخت واقعیّت‌های عینی است، ولی بنا بر فرض دوم، شناخت ماهیّات به معنای شناخت قالب‌های موجودات و حدودی است که در ذهن، منعکس می‌شود نه شناخت محتوای عینی آن‌ها.

فایدهٔ این بحث

ممکن است چنین پنداشته شود که بحث دربارهٔ اصالت وجود یا ماهیّت، یک بحث تفنّنی است و تأثیری در حلّ مسائل مهمّ فلسفی ندارد چنان که هم قائلین به اصالت وجود، این مسائل را حلّ کرده‌اند و هم قائلین به اصالت ماهیّت.

ولی این، پندار نادرستی است و چنان که در طیّ مباحث آینده روشن خواهد شد حلّ بسیاری از مسائل مهم فلسفی در گرو اصالت وجود است و راه حل‌هایی که بر اساس اصالت ماهیّت، ارائه می‌شود تمام نیست و منتهی به بن‌بست می‌شود. چنان که در مسئلهٔ تشخّص ماهیّت دیدیم که بر اساس اصالت ماهیّت، راه حل صحیحی ندارد. و البتّه این مسئله در مقابل مسائل بسیار مهمی که مبتنی بر اصالت وجود می‌شود، قابل مقایسه نیست. و اگر بخواهیم همهٔ موارد را در اینجا یادآور شویم سخن به درازا می‌کشد. علاوه بر اینکه بیان ارتباط آن‌ها با اصالت وجود، نیازمند به طرح آن مسائل و نشان دادن نقطه‌های حسّاس آن‌هاست که می‌بایست در جای خودش بیان شود.

در اینجا فقط به دو مسئلهٔ بسیار مهمّ فلسفی اشاره می‌کنیم که هر یک به نوبهٔ خود، مبنای مسائل ارزشمند دیگری است: یکی از آن‌ها مسئله علّیّت و حقیقت رابطهٔ معلول با علّت است که نتیجهٔ آن بر اساس اصالت وجود، عدم استقلال

معلول نسبت به علّت هستی‌بخش می‌باشد و بر پایهٔ آن، مسائل بسیار مهمّی از جمله نفی جبر و تفویض و توحید افعالی، حلّ می‌گردد. و دیگری مسئلهٔ حرکت جوهری اشتدادی و تکاملی است که تبیین آن نیز متوقّف بر پذیرفتن اصالت وجود است و تفصیل آن‌ها در جای خودش بیان خواهد شد.

بنابراین، مسئلهٔ اصالت وجود، یک مسئلهٔ کاملاً جدّی و بنیادی و درخور اهتمام فراوان است و هیچ گاه نباید دربارهٔ آن، مسامحه و سهل‌انگاری روا داشت.



خلاصه

۱ـ مسئلهٔ اصالت وجود یا ماهیّت، قبل از صدرالمتألّهین به صورت مسئلهٔ مستقلّی مطرح نبوده و هرچند در میان فلاسفه پیشین گرایش‌هایی به یکی از دو طرف مسئله، به چشم می‌خورد ولی نمی‌توان هیچ کدام از دو قول را به صورت قطعی به مکتب فلسفی خاصّی نسبت داد.

۲ـ منظور از واژهٔ «وجود» در این مبحث، معنای اسم مصدری آن با حذف ویژگی «حدث» است.

۳ـ ماهیّت، دارای دو اصطلاح اعمّ و اخصّ است و منظور از آن در این مبحث، همین اصطلاح اخصّ آن می‌باشد آن هم ماهیّت به حمل شایع.

٤ـ منظور از اصالت و اعتباریت در این مبحث، دو معنای متقابل خاص است و اوّلی یعنی مصداق بالذّات بودن واقعیت عینی برای یکی از این دو مفهوم، و دومی یعنی مصداق بالعرض بودن آن.

۵ـ «حقیقت» دارای اصطلاحات متعدّدی است و منظور از آن در اینجا همان واقعیّت عینی است.

٦ـ فرض اصیل بودن وجود و ماهیّت با هم، فرض صحیحی نیست و مستلزم تسلسل می‌باشد.

۷ـ همچنین فرض اعتباری بودن هر دو نادرست است؛ زیرا لازمهٔ آن این است که قضیّهٔ هلیهٔ بسیطه، مشتمل بر مفهومی نباشد که از واقعیّت عینی، حکایت کند.

۸ـ طرح مسئله به صورتی که دارای دو طرف (اصالت وجود و اصالت ماهیّت) باشد مبتنی بر چند اصل است: پذیرفتن وجود محمولی، وحدت مفهوم وجود، و دوگانگی ماهیّت وجود در ذهن نه در خارج.

۹ـ معنای اصالت وجود این است که واقعیّت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیّت، حکایت می‌کند و بالعرض بر آن حمل

می‌شود. و معنای اصالت ماهیّت این است که واقعیّت عینی، مصداق بالذات مفهوم ماهوی است و مفهوم وجود بالعرض به آن نسبت داده می‌شود.

۱۰ـ نتیجهٔ این بحث در مسائل زیادی ظاهر می‌شود که از جملهٔ آن‌ها تشخّص ماهیّت، رابط بودن معلول نسبت به علّت هستی‌بخش، و حرکت جوهری تکاملی است.



پرسش

۱ـ تاریخچهٔ مسئلهٔ اصالت وجود را بیان کنید.

۲ـ منظور از واژهٔ «وجود» در عنوان این مسئله چیست؟

۳ـ اصطلاحات ماهیّت را شرح دهید و منظور از «ماهیّت» در این مبحث را بیان کنید.

٤ـ منظور از اصالت و اعتباریّت ماهیّت یا وجود چیست؟

۵ـ اصطلاحات حقیقت را بیان کنید و اصطلاح منظور در این مبحث را تعیین نمایید.

٦ـ معنای مرکّب بودن موجود ممکن از ماهیّت و وجود چیست؟

۷ـ انفکاک وجود از ماهیّت، در چه ظرفی انجام می‌گیرد؟

۸ـ چرا هم ماهیّت و هم وجود را نمی‌توان اصیل یا اعتباری دانست؟

۹ـ تردید بین اصالت وجود و اصالت ماهیّت بر چه اصولی استوار است؟

۱۰ـ فایدهٔ این مبحث را شرح دهید.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس بیست و هفتم
اصالت وجود



شامل:

ادلهٔ اصالت وجود

مجاز فلسفی

حلّ دو شبهه

ادلهٔ اصالت وجود

برای اینکه بدانیم که آیا واقعیّت عینی همان است که مفاهیم ماهوی از آن، حکایت می‌کنند یا اینکه ماهیّات تنها نمایانگر حدود و قالب‌های واقعیّت‌های خارجی هستند و آنچه حکایت از ذات واقعیّت و محتوای قالب‌های مفهومی آن‌ها می‌کند مفهوم وجود است که عنوانی برای خود واقعیّت به شمار می‌رود و ذهن به وسیلهٔ آن، متوجّه به ذات واقعیّت می‌گردد؟ و به عبارت دیگر: برای اینکه بدانیم ماهیّت، اصیل است یا وجود، راه‌های مختلفی وجود دارد که ساده‌ترین آن‌ها تأمّل در پیرامون خود این مفاهیم و مفاد آن‌هاست.

هنگامی که یک مفهوم ماهوی مانند مفهوم «انسان» را مورد دقّت قرار می‌دهیم، می‌بینیم که این مفهوم هرچند بر تعدادی از موجودات خارجی، اطلاق می‌شود و قابل حمل بر آن‌هاست، حملی که در عرف محاوره، حقیقی و بدون تجوّز، تلقّی می‌گردد ولی این مفهوم به گونه‌ای است که می‌توان وجود را از آن سلب کرد بدون اینکه تغییری در مفاد آن، حاصل شود. و این، همان مطلبی است که فلاسفه بر آن، اتّفاق دارند که ماهیّت از آن جهت که ماهیّت است نه موجود است و نه معدوم، یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم (الماهیّة من حیث هی هی لیست إلاّ هی، لا موجودة و لا معدومة) و به همین جهت است که هم موضوع، برای وجود، واقع می‌شود و هم برای عدم. پس ماهیّت به خودی خود نمی‌تواند نمایانگر واقعیّت خارجی باشد وگرنه حمل «معدوم» بر آن، نظیر حمل یکی از نقیضین بر دیگری می‌بود چنان که حمل عدم بر وجود چنین است.

شاهد دیگر بر اینکه ماهیّت، نمایانگر واقعیّت عینی نیست این است که برای حکایت از یک واقعیّت خارجی ناچاریم از قضیّه‌ای استفاده کنیم که مشتمل بر مفهوم وجود باشد و تا وجود را بر ماهیّت، حمل نکنیم از تحقّق عینی آن، سخنی نگفته‌ایم. و همین نکته، بهترین دلیل است بر اینکه مفهوم وجود است که دلالت بر واقعیّت عینی می‌کند و به قول بهمنیار در کتاب التحصیل[1] «چگونه وجود، دارای حقیقت عینی نباشد درحالی‌که مفاد آن، چیزی جز تحقّق عینی نیست؟!».

بعضی از طرفداران اصالت ماهیّت گفته‌اند: درست است که خود ماهیّت در ذات خودش فاقد وجود و عدم است و اقتضایی نسبت به هیچ کدام از آن‌ها ندارد و به این معنی می‌توان آن را «اعتباری» محسوب داشت ولی هنگامی که انتساب به «جاعل» و ایجادکننده، پیدا می‌کند واقعیّت خارجی می‌یابد و در چنین حالی است که گفته می‌شود: ماهیّت، اصالت دارد.

ولی روشن است که انتسابی که توأم با واقعیّت یافتن ماهیّت می‌باشد در گرو ایجاد یعنی وجود بخشیدن به آن است، و این، نشانهٔ آن است که واقعیّتِ آن همان وجودی است که به آن، افاضه می‌شود.

دلیل دیگر بر اعتباری بودن ماهیّت این است که اساساً تحلیل واقعیت عینی به دو حیثیّت ماهیّت و وجود، تنها در علم حصولی و در ظرف ذهن، تحقّق می‌یابد و در علوم حضوری، اثری از ماهیّت، یافت نمی‌شود، در صورتی که اگر ماهیّت اصالت می‌داشت می‌بایست متعلّق علم حضوری نیز واقع شود؛ زیرا در این علم است که خود واقعیّت عینی بدون وساطت صورت یا مفهوم ذهنی، مورد ادراک و مشاهدهٔ درونی قرار می‌گیرد.

ممکن است به این دلیل، اشکال شود که همان‌گونه که در علم حضوری، اثری از مفاهیم ماهوی، یافت نمی‌شود اثری از مفهوم وجود هم دیده نمی‌شود. و به دیگر سخن: همان‌گونه که مفاهیم ماهوی از تحلیل ذهنی، حاصل می‌شود مفهوم

---

۱. ر.ک: «التحصیل»، ص ۲۸٦.

وجود هم در ظرف تحلیل ذهنی، تحقّق می‌یابد. بنابراین، نمی‌توان گفت که وجود هم اصالت دارد.

در پاسخ این اشکال باید گفت: شکّی نیست که دو حیثیّت ماهیّت و وجود تنها در ظرف ذهن، از یکدیگر، انفکاک می‌یابند و دوگانگی آن‌ها مخصوص به ظرف تحلیل ذهنی است و به همین جهت است که مفهوم وجود هم از آن نظر که مفهوم ذهنی است عین واقعیّت خارجی نیست و اصالتی ندارد ولی در عین حال، همین مفهوم، وسیله‌ای است برای حکایت از اینکه واقعیّتی در خارج هست که مفهوم ماهوی از آن، انتزاع می‌شود و منظور از اصالت وجود و واقعیّت عینی داشتن آن هم همین است.

افزون بر این، در درس قبلی روشن شد که امر، دایر بین اصالت وجود یا ماهیّت است و با ابطال اصالت ماهیّت، اصالت وجود، ثابت می‌شود.

دلیل دیگر بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت این است که همان‌گونه که در درس بیست و پنجم اشاره کردیم حیثیّت ذاتی ماهیّت، حیثیّت تشخّص نیست در صورتی که حیثیّت ذاتیِ واقعیت‌های خارجی، حیثیّت تشخّص و اباء از کلّیّت و صدق بر افراد است و هیچ واقعیّت خارجی از آن جهت که واقعیّت خارجی است نمی‌تواند متّصف به کلّیّت و عدم تشخّص گردد، از سوی دیگر هیچ ماهیّتی تا وجود خارجی نیابد متّصف به تشخّص و جزئیّت نمی‌شود. و از اینجا به دست می‌آید که حیثیّت ماهوی همان حیثیّت مفهومی و ذهنی است که شأنیّت صدق بر افراد بی‌شمار را دارد و واقعیّت عینی، مخصوص وجود می‌باشد یعنی مصداق ذاتی آن است.

دلیل دیگری بر اصالت وجود نیز می‌توان اقامه کرد مبنی بر آنچه مورد قبول فلاسفه است که ذات مقدّس الهی، منزّه از حدودی است که با مفاهیم ماهوی، از آن‌ها حکایت شود یعنی ماهیّت به معنای مورد بحث ندارد در صورتی که اصیل‌ترین واقعیّت‌ها و واقعیّت‌بخش به هر موجودی است. و اگر واقعیّت

خارجی، مصداق ذاتیِ ماهیّت بود بایستی واقعیّت ذات الهی هم مصداق ماهیّتی از ماهیّات باشد.

البته این دلیل، مبتنی بر مقدّمه‌ای است که باید در بخش خداشناسی، اثبات شود ولی چون مورد قبول طرفداران اصالت ماهیّت نیز هست در اینجا هم می‌توان از آن، استفاده کرد و دست کم به عنوان جدال به احسن، با ایشان احتجاج نمود.

مجاز فلسفی

در اینجا ممکن است شبهه‌ای به ذهن بیاید که مبنای اصالت وجود این است که واقعیّت عینی، مصداق ذاتی وجود است و لازمه‌اش این است که مصداق بالعرض برای ماهیّت باشد یعنی حمل ماهیّتی مانند انسان بر افراد خارجی‌اش بالعرض و با واسطه در عروض باشد، و اتّصاف به چنین مفهومی، اتصافی مجازی و قابل سلب است. بنابراین، باید سلب مفهوم انسان از افراد خارجی، صحیح باشد و این چیزی جز سفسطه نیست.

پاسخ این است که همان‌گونه که در تقریر دلیل اوّل، اشاره کردیم حمل هر ماهیّتی بر افراد خارجی‌اش از نظر عرفی و ادبی، حمل حقیقی و خالی از تجوّز است. اما احکام دقیق فلسفی، تابع حقیقت و مجاز عرفی و ادبی نیست، چنان که کلید حلّ آن‌ها را نمی‌توان از میان قواعد مربوط به الفاظ، جست‌وجو کرد. و چه بسا استعمالی که از نظر ادبی، حقیقت باشد و از نظر فلسفی، مجاز شمرده شود، و بر عکس چه بسا اطلاقی که از نظر ادبی، مجاز ولی از نظر فلسفی، حقیقت باشد.

مثلاً، علما ادبیات و اصول فقه گفته‌اند که معنای حقیقی مشتقّات عبارت است از ذاتی که مبدأ اشتقاق برای آن، ثابت باشد (معنی المشتقّ ذاتٌ ثَبَتَ له المبدء) چنان که «عالم» یعنی کسی که «علم» دارد، و «موجود» یعنی چیزی که «وجود» دارد. پس اگر واژهٔ «موجود» بر خود وجود عینی، اطلاق شود از نظر ادبی، مجاز خواهد بود ولی از نظر فلسفی، چنین نیست.

در اینجا هم امر به همین منوال است یعنی از نظر عرفی، بین حدّ و محدود، تفکیک نمی‌شود و همان‌گونه که موجود محدود، امری واقعی به شمار می‌رود حدّ آن هم امری واقعی و عینی، تلقّی می‌گردد در صورتی که از نظر فلسفی چنین نیست و حدود موجودات، در واقع، از امور عدمی، انتزاع می‌شوند و واقعی شمردن آن‌ها مجازی و اعتباری است.

برای تقریب به ذهن، مثالی می‌آوریم: اگر صفحهٔ کاغذی را به اشکال مختلف مثلث و مربع و... بُبریم پاره‌کاغذهایی خواهیم داشت که هر کدام علاوه بر کاغذ بودن، صفت دیگری به نام مثلث یا مربع یا... را خواهند داشت. در صورتی که قبل از بریدن کاغذ، چنین صفاتی، وجود نداشت.

تلقی عرفی در این مورد آن است که اَشکال و صفات خاصّی در کاغذ به وجود آمده و اموری وجودی بر آن، افزوده شده است درحالی‌که در کاغذ مذکور، غیر از بریدگی‌ها که اموری عدمی هستند چیزی به وجود نیامده است.

به دیگر سخن: خطوط که حدود و مرزهای اَشکال مختلف را تشکیل می‌دهند چیزی جز منتهی‌الیه سطح پاره‌های کاغذ نیستند چنان که خود سطح هم در حقیقت همان منتهی‌الیه حجم است. ولی این حدود و مرزهای عدمی، از نظر عرفی و سطحی، اموری وجودی و صفاتی عینی، تلقّی می‌شوند و سلب وجود از آن‌ها از قبیل انکار بدیهیات، به شمار می‌رود.

اکنون می‌افزاییم که مفهوم ماهوی کاغذ (به عنوان مثال) نسبت به واقعیّت عینی، همین حال را دارد یعنی حکایت از حدود واقعیّت خاصّی می‌کند (البته حدود مفهومی نه حدود هندسی) حدودی که به منزلهٔ قالب‌های تهی برای واقعیّت‌ها به شمار می‌روند و واقعیّت عینی، محتوای آن‌ها را تشکیل می‌دهد. و ماهیّت، چیزی جز همین قالب مفهومی برای واقعیّت خارجی نیست ولی چون وسیله و مرآتی برای شناخت موجود خارجی است و به طور استقلالی، ملاحظه نمی‌شود به منزلهٔ خود واقعیّت خارجی، تلقّی می‌گردد و همین است معنای

اعتباری بودن ماهیّت، یعنی ماهیّت را واقعیّت انگاشتن، یا مفهوم را عین مصداق خارجی شمردن.

از این روی، می‌توان ذهن را به آینه‌ای تشبیه کرد که مفاهیم ماهوی همانند عکس‌هایی در آن ظاهر می‌شود و به وسیلهٔ آن‌ها از حدود واقعیّت‌های خارجی و گونه‌های وجود، مطّلع می‌شویم. و در این نگرشِ آلی و مرآتی، توجّه استقلالی به خود عکس‌ها نمی‌کنیم، بلکه از راه آن‌ها توجّه ما به سوی صاحبان عکس‌ها یعنی واقعیّت‌های عینی، معطوف می‌گردد و از این جهت چنین می‌انگاریم که این عکس‌ها همان صاحبان عکس‌ها هستند. چنان که هنگامی که عکس خود را در آینه تماشا می‌کنیم چنین می‌انگاریم که مشغول تماشای خودمان هستیم در صورتی که آنچه در آینه دیده می‌شود انعکاسی از رنگ‌ها و خطوط چهرهٔ ماست یعنی انعکاسی از حدود و نه ذات محدود. ولی با نظر سطحی می‌توانیم بگوییم آنچه را در آینه می‌بینیم چهرهٔ خودمان است.

حمل ماهیّات بر موجودات عینی هم از این قبیل است و هرچند از نظر عرفی، حمل حقیقی به شمار می‌رود ولی با نظر دقیقِ فلسفی، روشن می‌گردد که تنها انعکاسی از قالب‌های آن‌هاست و نه عین آن‌ها. و چنین است که صدرالمتألّهین بارها در کتاب‌های خودش تأکید می‌کند که «ماهیّت، شَبَح ذهنی یا قالب عقلی برای حقیقت عینی است».[1]

با این توضیحات، روشن شد که جایگاه حقیقی ماهیّات، از آن جهت که ماهیّت است فقط ذهن است و تحقّق عینی آن همان وجود افرادش می‌باشد. و با نظر دقیق فلسفی، هیچ گاه ماهیّت، بالذات تحقّق عینی نمی‌یابد. پس وجود ماهیّت مخلوطه، و به دنبال آن، وجود کلّی طبیعی در خارج هم تنها به معنای اعتباری، قابل قبول است، چنان که در پایان درس بیست و پنجم اشاره شد.

و از این روی می‌توان گفت که قائل شدن به وجود حقیقی برای کلّی طبیعی

---

۱. ر.ک: «اسفار»، ج ۱، ص ۱۹۸، و ج ۲، ص ۲۳٦.

همان قول به اصالت ماهیّت است و قائل شدن به اینکه وجود کلّی طبیعی، بالعرض است و افراد، واسطه در عروضِ وجود برای کلّی طبیعی هستند در حقیقت همان قول به اصالت وجود می‌باشد یعنی کلّی طبیعی که همان ماهیّت است امری اعتباری، و نسبت وجود و تحقّق خارجی به آن، بالعرض و نوعی مجاز فلسفی است.

حلّ دو شبهه

قائلان به اصالت ماهیّت، به شبهاتی تمسّک کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها این دو شبهه است:

ش ۱ـ اگر وجود اصیل و دارای واقعیّت عینی باشد بایستی بتوان مفهوم «موجود» را بر آن حمل کرد و معنایش این است که وجود، دارای وجود است، پس باید برای آن، وجود عینی دیگری فرض کرد که به نوبهٔ خود، موضوع برای «موجود» واقع می‌شود، و این جریان تا بی‌نهایت، ادامه می‌یابد و لازمه‌اش این است که هر موجودی دارای بی‌نهایت وجود باشد!

از اینجا به دست می‌آید که وجود، امری است اعتباری و تکرار حمل «موجود» بر آن، تابع اعتبار ذهن است.

ج ۱ـ مبنای این شبهه، استناد به قواعد لفظی است که لفظ «موجود» از آن جهت که مشتقّ است دلالت بر ذاتی می‌کند که مبدأ اشتقاق (وجود) برای آن، ثابت باشد و لازمهٔ آن، تعدّد ذات و مبدأ است. پس هنگامی که مفهوم «موجود» بر وجود عینی، حمل می‌شود باید آن را ذاتی فرض کرد که مبدأ اشتقاق، که امر دیگری است برای آن، ثابت باشد و همچنین... .

امّا بارها خاطرنشان کرده‌ایم که مسائل فلسفی را نمی‌توان بر اساس قواعد صرف و نحو و دستور زبان، حلّ و فصل کرد. و مفهوم موجود در عرف فلسفی، تنها نشانه‌ای از تحقّق عینی و خارجی است، خواه حیثیّت تحقّق خارجی در ظرف تحلیل ذهنی، غیر از حیثیّت موضوع قضیّه باشد و خواه عین آن باشد؛ مثلاً،

هنگامی که این مفهوم بر ماهیّتی حمل می‌شود بین موضوع و محمول، تعدّد و تغایری منظور می‌گردد ولی هنگامی که بر ذات وجود عینی، حمل می‌شود معنایش این است که وجود خارجی، عین حیثیّت موجودیّت است.

و به دیگر سخن: حمل مشتق بر ذات همیشه نشانهٔ تعدّد و تغایر ذات با مبدأ اشتقاق نیست، بلکه گاهی نشانهٔ وحدت آن‌هاست. و حاصل آنکه: معنای حمل موجود بر وجود عینی این است که خودش عین موجودیّت و واقعیّت عینی و منشأ انتزاع مفهوم «موجود» است نه اینکه با وجود دیگری موجود شده باشد.

ش ۲ـ شبههٔ دیگر این است که اگر واقعیّت عینی، مصداق بالذات وجود باشد معنایش این است که هر واقعیّتی بالذات موجود است و لازمه‌اش این است که هر واقعیّت خارجی، واجب‌الوجود باشد در صورتی که موجود بالذات تنها خدای متعال است.

ج ۲ـ مبنای این شبهه، خلط بین دو اصطلاح «بالذات» و در واقع، مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظی است.

توضیح آنکه: واژه «بالذات» گاهی در مقابل «بالغیر» به کار می‌رود و معنایش این است که واسطه در ثبوت ندارد چنان که در مورد خدای متعال گفته می‌شود که «موجود بالذات» یا «واجب‌الوجود بالذات» است یعنی بالغیر نیست و علّت ایجادکننده ندارد و به تعبیر دیگر حمل «موجود» یا «واجب‌الوجود» بر او نیازمند به واسطه در ثبوت نیست.

همین واژه گاهی در مقابل «بالعرض» نیز به کار می‌رود و معنایش این است که حمل محمول، نیاز به واسطه در عروض ندارد هرچند نیازمند به واسطه در ثبوت باشد. چنان که بنا بر اصالت وجود می‌گوییم: واقعیت عینی، مصداق بالذات موجود است ولی ماهیّت، مصداق بالعرضِ آن می‌باشد.

طبق اصطلاح دوم، هم وجود خدای متعال که واسطه در ثبوت ندارد و طبق اصطلاح اوّل نیز «بالذات» است مصداق بالذات وجود می‌باشد و هم وجود

مخلوقات که علّت آفریننده و واسطه در ثبوت دارد. و معنایش این است که موجودیّت، صفت حقیقی وجود آن‌هاست نه صفت ماهیتشان. و از دیدگاه فلسفی، ماهیّت‌ها بالعرض، متّصف به موجودیّت می‌شوند.



خلاصه

۱ـ ساده‌ترین دلیل بر اصالت وجود این است که ماهیّت ذاتاً اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمی‌تواند نمایانگر واقعیّت عینی باشد. نیز تا مفهوم وجود را حمل بر ماهیّت نکنیم از واقعیّت عینی آن، سخنی نگفته‌ایم.

۲ـ بعضی از طرفداران اصالت ماهیّت گفته‌اند که ماهیّت اصیل، ماهیّتی است که انتساب به جاعل، یافته باشد. در برابر آنان باید گفت: انتسابی که توأم با واقعیّت یافتن ماهیّت باشد هنگامی حاصل می‌شود که جاعل، آن را ایجاد کند. پس اصالت از آنِ وجودی است که به ماهیّت، افاضه می‌شود.

۳ـ دلیل دوم بر اصالت وجود این است که در علم حضوری که خود واقعیّت عینی، بی‌واسطه، مورد شهود قرار می‌گیرد اثری از ماهیّت یافت نمی‌شود.

٤ـ دلیل سوم این است که حیثیّت ذاتی واقعیّت‌های خارجی، حیثیّت تشخّص و ابا از صدق بر افراد است در صورتی که ماهیّت، ابایی از صدق بر افراد ندارد و بدون وجود، تشخّص نمی‌یابد.

۵ـ دلیل چهارم این است که اگر واقعیت خارجی، مصداق ذاتیِ ماهیّت بود باید خدای متعال هم دارای ماهیّت باشد.

٦ـ ممکن است توهم شود که اگر واقعیّت عینی را مصداق بالعرَض ماهیّت بدانیم باید سلب ماهیّت از آن، صحیح باشد در صورتی که مثلاً سلب «انسان» از اشخاص خارجی، صحیح نیست.

۷ـ پاسخ آن است که منظور از مصداق بالعرض بودن واقعیّت برای ماهیّت این است که ماهیّت تنها از حدود و قالب‌های واقعیّات، حکایت می‌کند نه از ذات آن‌ها. و این حدود هرچند از نظر عرفی، دارای واقعیّت هستند اما از نظر دقیق فلسفی، اموری عدمی به شمار می‌روند.

۸ـ نتیجه آنکه قول به وجود حقیقی برای کلّی طبیعی در خارج، همان قول به

اصالت ماهیّت است و قول به اینکه وجود آن بالعرض است همان قول به اصالت وجود می‌باشد.

۹ـ یکی از شبهات طرفداران اصالت ماهیّت این است که اگر وجود، امری عینی بود باید حمل «موجود» بر آن، صحیح باشد یعنی وجودی برای آن اثبات شود که به نوبهٔ خود، موضوع برای مفهوم «موجود» قرار گیرد و لازمهٔ آن، اثبات وجودهای نامتناهی برای هر موجود واحدی است!

۱۰ـ پاسخ این است که حمل «موجود» بر وجود عینی به این معنی است که خود واقعیّت عینی، منشأ انتزاع این مفهوم است.

۱۱ـ شبههٔ دیگر آنکه: اگر واقعیّت عینی، مصداق بالذات موجود باشد لازمه‌اش این است که هر موجودی واجب‌الوجود باشد.

۱۲ـ پاسخ این است که منظور از «بالذات» در اینجا در مقابل «بالعرض» است نه در مقابل «بالغیر». و مفادش این است که واسطه در عروض ندارد نه اینکه واسطه در ثبوت هم نداشته باشد تا لازمه‌اش واجب‌الوجود بودن هر موجودی باشد.

پرسش

۱ـ دلیل‌های اصالت وجود را بیان کنید.

۲ـ چرا نمی‌توان ماهیّت منتسب به جاعل را اصیل دانست؟

۳ـ آیا لازمهٔ اصالت وجود این است که ماهیّات از افراد خودشان سلب شوند؟

٤ـ معنای حمل «موجود» بر واقعیّت عینی چیست؟

۵ـ آیا لازمهٔ اصالت وجود این نیست که هر موجودی واجب‌الوجود باشد؟




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس بیست و هشتم

وحدت و کثرت



شامل:

اشاره‌ای به چند مبحث ماهوی
اقسام وحدت و کثرت
وحدت در مفهوم وجود
متواطی و مشکک

اشاره‌ای به چند مبحث ماهوی

مفهوم ماهوی یا بسیط است و یا مرکَّب. دو مفهوم ماهوی بسیط، طبعاً جهت اشتراکی نخواهند داشت و به کلّی از یکدیگر متباین خواهند بود؛ زیرا اگر جهت اشتراکی بین آن‌ها فرض شود که عین ماهیّت بسیط آن‌ها باشد به طوری که دیگر جهت امتیازی نداشته باشند در این صورت، تعدّدی نخواهند داشت و یک ماهیّت، بیشتر نخواهند بود و اگر فرض شود که هر کدام از آن‌ها علاوه بر جهت مشترک، جهت امتیازی هم دارند در این صورت، هر کدام از آن‌ها مرکّب از دو حیثیّت ماهوی خواهد بود، و این، خلاف فرض بساطت آن‌هاست.

پس دو مفهوم ماهوی بسیط، متباین به تمام‌الذات هستند. اما اگر یکی از آن‌ها یا هر دو مفهوم، مرکّب باشند صورت‌های مختلفی را برای آن‌ها می‌توان فرض کرد.

در منطق کلاسیک، ماهیّات مرکب، دست کم دارای دو جزء، دانسته شده‌اند: یکی جزء مشترک به نام «جنس» که مفهومی است مبهم و نامتعیّن، و از تردید بین چند نوع به دست می‌آید و یک جزء مختصّ به نام «فصل» که موجب تعیّن جنس می‌باشد. چنان که می‌گویند: ماهیّت انسان، از مفهوم «حیوان» و مفهوم «ناطق» ترکیب یافته است که اوّلی جنس مشترک بین انواع حیوانات، و دومی فصل مختصّ به انسان می‌باشد.

مفهوم جنس، ممکن است به نوبهٔ خود مرکب و دارای جنس عالی‌تر و عامّ‌تری باشد چنان که مفهوم «جسم» هم شامل حیوان می‌شود و هم شامل

جمادات و نباتات. ولی مفاهیم فصلی را بسیط و غیر قابل ترکیب می‌دانند.

سرانجام، برای همهٔ ماهیّات مرکّب، ده جنس عالی بسیط یا ده «مقوله» قائل شده‌اند، از این قرار:

جوهر، کمیّت، کیفیّت، اضافه، وضع، آین (= نسبت مکانی)، متی (= نسبت زمانی)، جده (= نسبت به شیء احاطه‌کننده)، آن یفعل (= حالت تأثیر تدریجی)، آن ینفعل (= حالت تأثر و انفعال تدریجی).

دربارهٔ تعداد مقولات (= اجناس عالیه) و اینکه آیا همهٔ آن‌ها واقعاً از قبیل مفاهیم ماهوی (= معقولات اُولی) هستند یا دست کم بعضی از آن‌ها (مانند اضافه و مقولات مشتمل بر مفهوم نسبت) از قبیل معقولات ثانیه می‌باشند اختلافاتی در میان فلاسفه، وجود دارد که فعلاً از بررسی آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

طبق دستگاه جنس و فصل منطقی و بر اساس اینکه همهٔ ماهیّات مرکّب، منتهی به چند مقوله می‌شوند تمایز آن‌ها به دو صورت، حاصل می‌شود: یکی آنکه تمایز آن‌ها به تمام‌الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیّت از دو مقوله را با یکدیگر، مقایسه کنیم که حتی جنس مشترکی هم بین آن‌ها نخواهد بود مانند مفهوم «انسان» و مفهوم «سفیدی». دوم آنکه تمایز آن‌ها ببعض‌الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیّت از یک مقوله را با یکدیگر بسنجیم مانند مفهوم «اسب» و مفهوم «گاو» که در حیوانیّت و جسمیّت و جوهریّت، مشترک‌اند.

حاصل آنکه: ماهیّات تام (= انواع) اگر بسیط باشند به تمام‌الذات با یکدیگر متباین و متمایزند، همچنین اگر مرکبّ و از دو مقوله باشند. نیز فصول و اجناس عالیه که همگی آن‌ها مفاهیم بسیطی به شمار می‌روند به تمام‌الذات از یکدیگر متمایز هستند و نمی‌توان جنسی را فرض کرد که شامل همهٔ ماهیّات بشود و از این روی نمی‌توان همهٔ ماهیّات را حتی مشترک در یک جزء ماهوی دانست.

از سوی دیگر، مفهوم «وجود» را که از معقولات ثانیهٔ فلسفی است مفهومی

بسیط و متعیّن و عامّ و مطلق می‌شمارند که با اضافه شدن به هر ماهیّتی، تخصّص و تقیّد می‌یابد و مفهوم وجودی را که بدین ترتیب، تخصّص و تقیّد یافته است «حصّه»ای از مفهوم کلّی «وجود» می‌نامند.

بدین ترتیب، اصطلاحاتی مانند بساطت و ترکیب، ابهام و تعیّن، مشارکت و تمایز، عمومیّت و تخصّص، اطلاق و تقیّد در موارد یادشده پدید آمده است و اصطلاح «تشخّص» را که در درس‌های گذشته، بیان شد نیز باید بر آن‌ها افزود.

ولی در میان آن‌ها دو مفهوم محوری، وجود دارد که عبارت‌اند از مفهوم «وحدت» و مفهوم «کثرت». و اینک به توضیحی پیرامون این دو مفهوم می‌پردازیم:

اقسام وحدت و کثرت

هر ماهیّت نوعی را که در نظر بگیریم غیر از ماهیّت دیگری است، و اگر دو ماهیّت، بسیط باشند حتی جهت مشترکی هم بین آن‌ها وجود نخواهد داشت چنان که دو ماهیّت مرکّب از دو مقوله هم جهت مشترکی ندارند. با توجّه به اینکه ماهیتی را به می‌توان تنها در نظر گرفت و می‌توان آن را با یک یا چند ماهیّت دیگر، لحاظ کرد دو مفهوم متقابل «واحد» و «کثیر» انتزاع می‌شود.

وحدتی که به هر ماهیّت تامّ، نسبت داده می‌شود «وحدت نوعی» نام دارد، و تکرار تصوّر آن در یک یا چند ذهن، زیانی به وحدتش نمی‌زند زیرا منظور، وحدت مفهومی است نه وحدت وجود ذهنی آن.

همچنین هنگامی که جهت مشترک ذاتی بین چند ماهیّت مرکّب را در نظر می‌گیریم وحدت دیگری به آن نسبت می‌دهیم که «وحدت جنسی» نامیده می‌شود.

در مقابل این دو قسم وحدت، «وحدت عددی» قرار دارد که بر هر فردی از ماهیّت، حمل می‌گردد و ملاک آن همان تشخّصی است که فلاسفهٔ پیشین، آن را مرهون عوارض مشخّصه می‌دانسته‌اند و نظر صحیح این است که این تشخّص و

این وحدت، ذاتاً صفت وجود فرد است و بالعرض منسوب به ماهیّت می‌گردد.

افراد یک ماهیّت را که ذاتاً دارای کثرت عددی هستند «واحد بالنوع» می‌نامند، چنان که انواع مندرج در جنس واحدی را که ذاتاً کثرت نوعی دارند «واحد بالجنس» می‌خوانند. و روشن است که این دو قسم وحدت، صفت حقیقی افراد و انواع نیستند بلکه بالعرض به آن‌ها نسبت داده می‌شوند.

حاصل آنکه: وحدت بالذات ماهوی، صفت نوع و جنس است و بالعرض بر افراد و انواع، حمل می‌شود بر عکس وحدت فرد که در واقع صفت وجود فرد است و بالعرض به ماهیّت آن، نسبت داده می‌شود. و از سوی دیگر، افراد خارجی، دارای وجودهای متعدّدی هستند و ذاتاً متّصف به کثرت می‌گردند ولی با توجّه به ماهیّت واحدی که دارند «واحد بالنوع» نام می‌گیرند، یا انواع مختلف که ذاتاً دارای کثرت نوعی هستند به لحاظ جنس واحدشان «واحد بالجنس» خوانده می‌شوند.

بنابراین، هر یک از موجودات خارجی، وحدت شخصی دارند و هنگامی که بیش از یکی از آن‌ها را در نظر بگیریم متّصف به کثرت می‌گردند. و این هر دو صفت که مفهوم‌هایی انتزاعی و از قبیل معقولات ثانیه هستند ـ بنا بر اصالت وجود ـ از وجود موجودات، انتزاع می‌شوند و از این روی «وجود» هم دارای وحدت و کثرتی ورای وحدت و کثرت ماهوی خواهد بود.

و از اینجا می‌توان حدس زد که اعداد مختلف هم که مصادیقی از کثرت هستند از قبیل معقولات ثانیه می‌باشند نه از قبیل معقولات اُولی و مقولات ماهوی، آن‌چنان که اکثر فلاسفه، قائل شده‌اند. این مطلب، دلایل دیگری هم دارد که از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

از سوی دیگر: بنا بر اصالت ماهیّت، کثرت ماهوی همیشه نشانهٔ کثرت موجودات عینی و خارجی است؛ زیرا هر یک از آن‌ها علی‌الفرض حکایت از یک حیثیّت عینی خاصّی می‌کند، هرچند کثرت موجودات خارجی همیشه

مستلزم کثرت ماهوی نیست چنان که کثرت افراد یک ماهیّت، منافاتی با وحدت ماهیّت آن‌ها ندارد.

با توجه به این نکته، سؤالی مطرح می‌شود که آیا کثرت ماهیّات بنا بر اصالت وجود هم کاشف از کثرت وجودات آن‌هاست یا اینکه ممکن است چند ماهیّت از یک وجود ـ دست کم در مراحل مختلف ـ انتزاع شود؟

بدین ترتیب، مسئلهٔ دیگری دربارهٔ وجود، طرح می‌گردد که آیا همان‌گونه که ماهیّات تامّ، و بخصوص ماهیّات بسیط، با هم متباین و از یکدیگر منعزل و متمایز هستند وجودات آن‌ها هم ضرورتاً با هم متباین و از یکدیگر منعزل‌اند یا ممکن است بین آن‌ها نوعی وحدت که مخصوص وجود است حکمفرما باشد؟

ولی پیش از آنکه به متن این مسئله بپردازیم لازم است توضیحی پیرامون کاربُرد واژهٔ «وحدت» در مورد وجود بدهیم.



وحدت در مفهوم وجود

وحدت و کثرت مفهومی، اختصاصی به ماهیّات ندارد هرچند اصطلاح «وحدت نوعی» و «وحدت جنسی» مختصّ به آن‌ها می‌باشد، بلکه هر مفهومی گرچه از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی یا منطقی باشد مباین با مفهوم دیگر بوده هر یک از آن‌ها متّصف به «وحدت» و مجموع آن‌ها متّصف به «کثرت» می‌شود و مخصوصاً تعدد و کثرت مفاهیم در مشترکات لفظی، و وحدت مفهومی در مشترکات معنوی، کاربُرد زیادی دارد.

مفهوم وجود نیز که از معقولات ثانیهٔ فلسفی به شمار می‌رود مباین با سایر مفاهیم است و چنان که در درس بیست و دوم گذشت مفهوم واحدی است که مشترک معنوی بین مصادیق مختلف می‌باشد.

این مفهوم نه تنها مانند ماهیّات مرکّب، منحلّ به جنس و فصل نمی‌شود، بلکه به واسطهٔ بساطتی که دارد از هر گونه ترکیب دیگری نیز مبرّی است. و از سوی دیگر به عنوان جنس یا فصل، جزء هیچ ماهیّتی به شمار نمی‌رود؛ زیرا از قبیل

مفاهیم ماهوی نیست.

حاصل آنکه: هرچند مفهوم وجود، دارای وحدت نوعی یا وحدت جنسی نیست اما مانند سایر معقولات ثانیه، متّصف به وحدت مفهومی می‌شود چنان که مقتضای اشتراک معنوی آن است.

امّا وحدت مفهومی وجود به معنای یکنواختی و تساوی صدق آن در جمیع موارد نیست، بلکه از قبیل «مفاهیم مشکّک» می‌باشد که حمل آن‌ها بر موارد، متفاوت است. و برای روشن شدن این مطلب باید توضیحی دربارهٔ دو اصطلاح متواطی و مشکّک بدهیم.

متواطی و مشکّک

مفاهیم کلّی را از نظر کیفیّت صدق بر مصادیق، به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

متواطی، مفهومی است که صدق آن بر همهٔ افراد، یکنواخت باشد و افراد آن، تقدّم و تأخّر یا اولویّت یا اختلاف دیگری در مصداقیّت برای آن مفهوم نداشته باشند؛ مثلاً، مفهوم «جسم» بر همهٔ مصادیقش به طور یکسان، حمل می‌شود و هیچ جسمی نیست که از نظر جسمیّت، مزیّتی بر جسم دیگر داشته باشد هرچند هر کدام از اجسام دارای خواصّی هستند و بعضی از آن‌ها مزایایی بر بعضی دیگر دارند ولی از نظر صدق مفهوم جسم، تفاوتی با یکدیگر ندارند.

امّا مشکّک، مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش، متفاوت باشد و بعضی از آن‌ها از نظر مصداقیّت برای آن مفهوم، مزیّتی بر بعضی دیگر داشته باشند. چنان که همهٔ خط‌ها در مصداق بودن برای طول، یکسان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن، بیش از مصداقیّت خط یک سانتیمتری است. یا مفهوم سیاه بر همهٔ مصادیقش به طور یکسان، حمل نمی‌شود و بعضی از آن‌ها سیاه‌تر هستند.

مفهوم وجود هم از این قبیل است و اتّصاف اشیا به موجودیّت، یکسان نیست و بین آن‌ها تقدّم و تأخّر و اولویّت‌هایی وجود دارد. چنان که صدق وجود بر

خدای متعال که هیچ گونه محدودیّتی ندارد با صدق آن بر وجودهای دیگر، قابل مقایسه نیست.

دربارهٔ اینکه راز اختلاف در صدق مفاهیم مشکّک چیست؟ و اینکه آیا مفاهیم ماهوی هم بالذات قابل تشکیک هستند یا نه؟ و اصولاً چند نوع تشکیک وجود دارد؟ بحث‌هایی انجام گرفته است و قائلان به اصالت ماهیّت، چند نوع تشکیک از قبیل تشکیک در کم و زیادی (مانند طول) را در کمیّت‌ها، و تشکیک در ضعف و شدّت (مانند رنگ) را در کیفیت‌ها پذیرفته‌اند. ولی قائلان به اصالت وجود، تشکیک در ماهیّت را بالعرض می‌دانند و مرجع این اختلافات را اختلاف در وجود، معرفی می‌کنند.

افزون بر این، مرحوم صدرالمتألّهین و پیروان حکمت متعالیه، این‌گونه تشکیکات را «تشکیک عامّی» می‌نامند و برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قائل هستند که آن را «تشکیک خاصّی» می‌خوانند و ویژگی آن این است که دو مصداق وجود مستقل از یکدیگر نباشند، بلکه یکی از مراتب دیگری به شمار آید. بعضی دیگر از عارف‌مشربان، اقسام دیگری را نیز برای تشکیک در وجود، ذکر کرده‌اند که نیازی به بیان آن‌ها نیست.

خلاصه

۱ـ دو ماهیّت بسیط، متباین مام‌الذات هستند و هیچ جهت ماهوی مشترکی نخواهند داشت.

۲ـ در منطق کلاسیک، جهت ماهوی مشترک بین چند ماهیّت مرکّب را جنس، و جهت امتیاز هر کدام را فصل می‌نامند.

۳ـ جنس، ممکن است مرکّب و دارای جنس عالی‌تری باشد ولی فصل، همواره بسیط خواهد بود.

٤ـ مشهور این است که عالی‌ترین اجناس (= مقولات) ده تا هستند که یکی از آن‌ها جوهر و بقیّه، مقولات عرضی می‌باشند ولی اقوال دیگری نیز در این زمینه وجود دارد.

۵ـ دو ماهیّت مرکّب که از دو مقوله باشند متباین به تمام‌الذات خواهند بود ولی ماهیّات مندرج در یک مقوله، متباین ببعض‌الذات هستند و جهت ماهوی مشترکی دارند.

٦ـ مفهوم وجود، مفهوم بسیط و عامّی است که با اضافه شدن به ماهیّات مختلف، تخصّص می‌یابد.

۷ـ هر ماهیّت تامّی (= نوع) دارای «وحدت نوعی» و هر جهت اشتراکی ذاتی بین چند ماهیّت (= جنس) دارای «وحدت جنسی» است و هر فردی از ماهیّت، دارای «وحدت عددی» می‌باشد و این وحدت، بالذات صفت وجود آن است.

۸ـ افراد کثیر از یک ماهیّت «واحد بالنوع» و انواع کثیر از یک جنس «واحد بالجنس» نامیده می‌شوند که اوصافی بالعرض برای آن‌ها به شمار می‌رود.

۹ـ وحدت و کثرت و همچنین «عدد» مفاهیمی انتزاعی و از قبیل معقولات ثانیه می‌باشند.

۱۰ـ وحدت مفهومی اختصاصی به ماهیّات ندارد و هر کدام از معقولات ثانیه (مانند مفهوم وجود) نیز متّصف به وحدت مفهومی می‌شود چنان که بیش از یکی از آن‌ها

متّصف به کثرت می‌گردند.

۱۱ـ مفهوم وجود هیچ گونه ترکیبی ندارد و نه جنس و فصلی برای آن تصوّر می‌شود نه خودش جنس یا فصل برای ماهیّتی به شمار می‌آید.

۱۲ـ متواطی مفهومی است کلّی که صدق آن بر همهٔ مصادیق، یکنواخت باشد مانند مفهوم جسم.

۱۳ـ مشکّک مفهومی است کلّی که صدق آن بر افراد، متفاوت باشد مانند مفهوم سفیدی و سیاهی.

۱٤ـ مفهوم وجود از مفاهیم تشکیکی است که صدق آن بر موجودات مختلف، یکسان نیست.

۱۵ـ قائلان به اصالت ماهیّت، چند نوع تشکیک را در ماهیّات پذیرفته‌اند از قبیل تشکیک در کمیت و کیفیت، ولی قائلان به اصالت وجود منشأ این تشکیکات را اختلاف در وجود می‌دانند.

۱٦ـ اصحاب حکمت متعالیه، نوع دیگری از تشکیک برای وجود عینی، قائل هستند که آن را «تشکیک خاصّی» می‌نامند و ویژگی آن این است که دو موجود از یکدیگر مستقل نباشند و یکی از مراتب دیگری باشد.

پرسش

۱ـ تباین کدام یک از ماهیّت‌ها بتمام‌الذات است؟

۲ـ ماهیّات مرکّب از چه چیزهایی ترکیب می‌یابند؟

۳ـ آیا اجناس هم ممکن است مرکّب باشند؟

٤ـ آیا ترکیب در فصول هم تصوّر می‌شود؟

۵ـ قول مشهور در تعداد اجناس عالیه چیست؟

٦ـ مفهوم وجود، بسیط است یا مرکّب؟

۷ـ آیا مفهوم وجود، ممکن است جنس یا فصل ماهیّتی باشد؟

۸ـ فرق بین تعیّن و تشخّص و تمایز چیست؟

۹ـ وحدت ماهوی چند قسم است؟

۱۰ـ وحدت‌های بالعرض کدام‌اند؟

۱۱ـ وحدت مفهوم وجود چه نوع وحدتی است؟

۱۲ـ متواطی را تعریف کنید.

۱۳ـ مشکّک چیست؟ و چند قسم دارد؟

١٤ـ مفهوم وجود، متواطی است یا مشکّک؟

۱۵ـ آیا تشکیک در ماهیّت هم هست؟

١٦ـ تشکیک عامّی و خاصّی را تعریف کنید.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درس بیست و نهم

وحدت و کثرت در وجود عینی



شامل:

وحدت شخصی
وحدت جهان

وحدت شخصی

در درس گذشته از یک نوع وحدت در واقعیّت‌های عینی، سخن به میان آمد و آن، وحدت هر فردی از افراد متشخّص ماهیّات بود. یعنی هنگامی که عقل، فردی از یک ماهیّت را در نظر می‌گیرد و آن را با خود ماهیّت، مقایسه می‌کند و این تفاوت را مورد توجّه قرار می‌دهد که ماهیّت، قابل صدق بر افراد است ولی افراد، این ویژگی را ندارند عنوان «تشخّص» را از فرد، انتزاع می‌کند، و هنگامی که یک فرد را با چند فرد دیگر مقایسه می‌کند و تعدّدی در فرد واحد نمی‌بیند وحدت را از آن، انتزاع می‌نماید. از این روی گفته‌اند: «وجود با تشخّص و با وحدت، مساوق است و هر چیزی از آن جهت که موجود است متشخّص و واحد می‌باشد». البتّه باید توجه داشت که منظور از این وحدت، وحدت شخصی است نه مطلق وحدت، و شامل وحدت نوعی و جنسی نمی‌شود.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که وحدت موجود خارجی را چگونه می‌توان شناخت؟ و از کجا می‌توانیم یقین پیدا کنیم که موجودی را که «واحد» تصوّر کرده‌ایم واقعاً «یک موجود» و دارای «یک وجود» است؟

فلاسفه غالباً پاسخ این سؤال را به وضوحش واگذار کرده‌اند ولی در پیرامون آن، نقاط ابهامی وجود دارد که باید به اندازهٔ ظرفیّت مقام، توضیحی دربارهٔ آن‌ها داده شود.

اگر موجودی بسیط و غیر قابل تجزیه باشد (مانند ذات مقدّس الهی و همهٔ مجرّدات) طبعاً وجود واحدی خواهد داشت. البتّه وجود مجرّدات و بساطت

آن‌ها با برهان، اثبات می‌شود و تنها وجود نفس و بساطت آن را می‌توان با علم حضوری آگاهانه دریافت. ولی به طور کلّی می‌توان گفت که هر موجودی بسیط باشد وجود واحدی خواهد داشت.

امّا دربارهٔ موجودات مادّی و قابل تجزیه، اثبات وحدت آن‌ها کار ساده‌ای نیست.

در نظر سطحی، هر موجودی که دارای اتّصال باشد و اجزا مفروض آن، از یکدیگر گسسته نباشند موجود واحد و دارای وجود واحدی تلقی می‌شود. ولی هنگامی که با دقّت می‌نگریم دو نقطهٔ ابهام رخ می‌نماید:

یکی آنکه: آیا اجسامی که به نظر ما متّصل و یکپارچه می‌رسند در واقع هم‌چنین‌اند یا در اثر خطای باصره آن‌ها را متّصل می‌پنداریم؟

پاسخ این سؤال به عهدهٔ علوم طبیعی است، و چنان که می‌دانیم به کمک ابزارهای علمی، ثابت شده است که اجسام در واقع، چنین اتّصال و یکپارچگی ظاهری و محسوس را ندارند و از ذرّات بسیار ریز و جدای از یکدیگر تشکیل یافته‌اند. ولی از نظر فلسفی می‌توانیم بگوییم که چون هیچ جسمی فاقد امتداد نیست سرانجام هر کدام از ذرّات اجسام هر قدر هم ریز باشد اتّصال، و در نتیجه وحدت اتّصالی را خواهد داشت.

نقطهٔ ابهام و سؤال‌انگیز دیگری که مهم‌تر است این است که به فرض اینکه اتّصال اجزا یک موجود جسمانی، ثابت شد از کجا هیچ نوع کثرت دیگری نخواهد داشت؟

در پاسخ، می‌توان گفت که یک موجود متصل و یکپارچه، بالفعل دارای کثرتی نیست هرچند بالقوه قابل تجزیه و تکثّر می‌باشد ولی هر وقت تجزیه‌ای انجام گرفت موجودات دیگری تحقّق خواهند یافت که هر کدام از آن‌ها دارای وحدت مخصوص به خودش خواهد بود.

این پاسخ هرچند دربارهٔ مقدار و کمیّت هندسی اجسام، پاسخ صحیحی است

اما آن را پاسخ کامل و جامعی نمی‌توان دانست؛ زیرا از طرفی این سؤال پیش می‌آید که اگر فرضاً دو جسم مختلف با یکدیگر نزدیک شوند، به گونه‌ای که هیچ فاصله‌ای میان آن‌ها باقی نماند و به عنوان مثال مسامحه‌آمیز، دو قطعه فلز مختلف به هم جوش داده شوند آیا می‌توان آن‌ها را موجود واحد و دارای وجود واحدی به حساب آورد یا باید آن‌ها را «کثیر» و دارای چند وجود دانست؟

ممکن است از این سؤال، پاسخ داده شود که چون دو قطعه فلز مفروض، دارای دو ماهیّت مختلف هستند و طبعاً هر کدام از آن‌ها فردی غیر از فرد دیگری خواهد داشت از این روی نمی‌توان آن‌ها را موجود واحدی دانست.

ولی این پاسخ، مبنی بر این است که کثرت ماهیّت، کاشف از کثرت وجود عینی است، در صورتی که چنین مطلبی به ثبوت نرسیده است.

به عبارت دیگر: کثرتی که در اینجا ثابت می‌شود ذاتاً صفت ماهیّت است نه وجود، و سخن بر سر وحدت و کثرت وجود عینی است.

از طرف دیگر، سؤال دقیق‌تری مطرح می‌شود که از کجا موجود متّصلی که دارای وحدت اتّصالی است دارای دو وجود متراکب نباشد به گونه‌ای که یکی سوار بر دیگری باشد و حسّ نتواند دوگانگی آن‌ها را تشخیص دهد؟

توضیح آنکه: همان‌گونه که هر یک از حواسّ ما یکی از ویژگی‌های اجسام را درک می‌کند (مثلاً چشم ما رنگ آن را می‌بیند و بویایی ما بوی آن را می‌شنود و چشایی ما مزهٔ آن را می‌چشد) بدون اینکه وحدت جسمی که دارای همهٔ آن‌هاست از بین برود همین‌طور ممکن است کثرتی در اجسام، موجود باشد که حسّ ما قادر به درک آن نباشد. به دیگر سخن: وحدت و کثرت ادراکات حسّی را نمی‌توان دلیل کافی بر وحدت و کثرت وجود عینی، تلقّی کرد. از این روی، جای این احتمال، باقی می‌ماند که جسم در عین وحدت اتّصالی در مقدار هندسی، دارای کثرت دیگری باشد چنان که بعضی از فلاسفه در مورد صور جوهری مختلف، قائل شده‌اند و مثلاً حیوان را دارای چند صورت در طول یکدیگر دانسته‌اند: صورت

عنصری، صورت معدنی، صورت نباتی و صورت حیوانی.

پاسخ این سؤال را باید در درس‌های آینده، جست‌وجو کرد و در اینجا به طور سربسته می‌گوییم که ترکیب اجسام به چند صورت، قابل تصوّر است:

۱ـ ترکیب بین اجزا مقداری که بالفعل، وجود ندارند و در اثر تجزیه، به وجود می‌آیند. چنین ترکیبی هیچ منافاتی با وحدت بالفعل ندارد.

۲ـ ترکیب بین مادّه و صورت با فرض اینکه وجود مادّه، وجودی بالقوه باشد. در این صورت هم ضرری به وحدت آن نمی‌رسد و از یک نظر، شبیه فرض قبلی می‌باشد.

۳ـ ترکیب بین مادّه و صورت با فرض اینکه مادّه هم وجود بالفعلی غیر از وجود صورت، داشته باشد، و نیز ترکیب بین صورت‌هایی که هر یک، فوق دیگری و در طول آن، قرار گرفته باشد. در این فرض، واحد شمردن موجود به لحاظ وحدت صورت فوقانی است و بالعرض به کلّ آن‌ها نسبت داده می‌شود و بهتر این است که آن‌ها را «متّحد» بنامیم نه «واحد».

٤ـ ترکیب بین چند موجود بالفعلی که در عرض هم واقع شده باشند و هیچ کدام صورت فوقانی برای دیگران نباشد هرچند نوعی اتّصال و ارتباط، میان آن‌ها برقرار باشد مانند ترکیب اجزا ساعت و سایر ماشین‌ها که آن را «ترکیب صناعی» می‌نامند. در این فرض، مجموع مرکّب را نمی‌توان از نظر فلسفی «واحد» و یا حتی «متّحد» دانست، بلکه باید آن را موجوداتی متعدّد و دارای وحدت اعتباری، تلقّی کرد.

۵ـ ترکیب بین چند موجود گسسته که نوعی وحدت بین آن‌ها در نظر گرفته شود مانند ترکیب سپاه از چند لشکر، و ترکیب لشکر از چند تیپ، و ترکیب تیپ از چند گردان، و بالأخره ترکیب گردان از تعدادی سرباز. و همچنین ترکیب جامعه از نهادها و قشرها و گروه‌های اجتماعی و سرانجام ترکیب آن‌ها از افراد انسان. این‌گونه ترکیب نیز از نظر فلسفی، اعتباری است و چنین مرکّباتی را

نمی‌توان «واحد حقیقی» به حساب آورد.

دو نوع دیگر از ترکیب خارجی را می‌توان به اقسام نامبرده افزود: یکی ترکیبات شیمیایی، و دیگری ترکیبات عضوی (= اُرگانیک) مانند ترکیب موجود زنده از تعدادی از موادّ آلی و معدنی. ولی حقیقت این است که این ترکیبات، از دیدگاه فلسفی، حکم خاصّی ندارند و به نظر بعضی از فلاسفه از قبیل قسم دوم، و به نظر بعضی دیگر از قبیل قسم سوم می‌باشند و شاید نظر اخیر، صحیح‌تر باشد مخصوصاً دربارهٔ موجودات زنده.

در پایان، یادآور می‌شویم که فلاسفه، نوعی دیگر از ترکیب را برای همهٔ ممکنات، قائل شده‌اند و آن ترکیب از وجود و ماهیّت است که بحث دربارهٔ آن گذشت و به حسب این اصطلاح، وجود بسیط، منحصر به ذات مقدّس الهی خواهد بود. ولی آن ترکیب، ترکیبی تحلیلی و ذهنی است نه خارجی و عینی.

حاصل آنکه موجودات مادّی به چند صورت، متّصف به وحدت می‌شوند که بعضی از آن‌ها وحدت حقیقی است مانند وحدت اتّصالی ذرّات، و وحدت صورت که دارای وجود بسیطی است. و بعضی دیگر وحدت اعتباری است مانند وحدت صناعی و اجتماعی. اما در ترکیب مادّه و صورت، اگر قائل شدیم که مادّه، وجود بالفعلی ندارد و هر موجود جسمانی تنها یک وجود بالفعل دارد که همان وجود صورتش می‌باشد طبعاً دارای وحدت حقیقی خواهد بود. اما اگر برای مادّه هم وجود بالفعل، قائل شدیم و به عبارت دیگر: «هیولای اُولی» را به عنوان یک موجود بالقوّه نپذیرفتیم باید برای هر کدام وجود خاصّی در نظر بگیریم و مجموع آن‌ها را «متّحد» بنامیم نه «واحد». نیز در صورتی که قائل به صورت‌های طولی و متراکب شدیم باید مجموع آن‌ها را «کثیر» بدانیم و فقط به لحاظ وحدت صورت فوقانی است که می‌توانیم کلّ آن‌ها را واحد بالعرض بشماریم چنان که مجموع روح و بدن انسان را یک موجود به حساب می‌آوریم و در حقیقت، وحدت آن، مرهون وحدت روح می‌باشد.

وحدت جهان

وحدتی که تا کنون برای هر موجود عینی، مورد بحث قرار گرفت به هیچ وجه، کثرت مجموع آن‌ها را نفی نمی‌کند. اما وحدت دیگری برای کلّ جهان، مطرح می‌شود که کثرت و تعدّد آن را نفی می‌نماید چنان که معروف است که فلاسفه، جهان را «واحد» می‌دانند. اما این سخن را به چند صورت می‌توان تفسیر کرد:

۱ـ آنکه منظور از وحدت جهان، وحدت اتّصالی جهان طبیعت باشد، چنان که فلاسفه، مبحثی را در فلسفهٔ طبیعی تحت عنوان «بطلان خلأ» مطرح کرده‌اند و با بیانات مختلفی کوشیده‌اند تا اثبات نمایند که بین دو موجود طبیعی، خلأ محض، محال است و در جاهایی که پنداشته می‌شود چیزی موجود نیست در واقع، اجسام رقیق و لطیفی وجود دارند که قابل درک حسّی نیستند.

بر این اساس، استدلال کرده‌اند که اگر دو یا چند جهان طبیعی، فرض شود در صورتی که آن‌ها متّصل و پیوسته به یکدیگر باشند دارای وحدت اتّصالی خواهند بود و جهان واحدی را تشکیل خواهند داد، و اگر میان آن‌ها خلاء حقیقی، فرض شود به طوری که آن‌ها را کاملاً از یکدیگر جدا و منعزل نماید منافات با دلیل‌های نفی خلأ، خواهد داشت.

۲ـ آنکه منظور، وحدت نظام جهان طبیعت باشد به این معنی که موجودات طبیعی همواره در یکدیگر تأثیر و تأثّر و فعل و انفعال دارند و هیچ موجود طبیعی را نمی‌توان یافت که نه در موجود طبیعی دیگری مؤثّر، و نه از آن، متأثّر باشد. چنان که موجودات هم‌زمان، با تفاعلات خودشان زمینهٔ پیدایش موجودات بعدی را فراهم می‌کنند و خودشان نیز از تفاعلات موجودات قبلی به وجود آمده‌اند. بنابراین، همهٔ جهان طبیعت، محکوم این رابطهٔ علّیت و معلولیت مادّی است و از این روی می‌توان آن را دارای نظام واحدی دانست. ولی روشن است که این وحدت، در واقع، صفت نظام است که وجود عینی مستقلّی از موجودات

بی‌شمار جهان ندارد و بر اساس آن نمی‌توان وحدتی حقیقی برای جهان طبیعت، اثبات کرد.

۳ـ آنکه منظور، وحدت جهان در سایهٔ وحدت صورتی باشد که همهٔ اجزا آن را در زیر چتر خودش متحد می‌سازد. چنان که اجزا نبات و حیوان در سایهٔ وحدت صورت جوهری خودشان متّحد می‌شوند.

صورت واحدی که برای کلّ جهان می‌توان فرض کرد به طوری که موجودات ذیروح مانند انسان و حیوان را نیز دربر گیرد ناچار روح دیگری خواهد بود که می‌توان آن را «نفس کلّی» یا «روح جهان» نامید. اما بعضی از فلاسفه پا را فراتر نهاده و مجرّدات و جمیع ما سوی‌الله را نیز مشمول آن دانسته‌اند و بدین ترتیب عقل اوّل یا کامل‌ترین موجود امکانی را به منزلهٔ صورتی برای مادون آن به حساب آورده‌اند. چنان که بسیاری از عرفا، جهان را «انسان کبیر» نامیده‌اند. اما تا کنون برهانی بر این مطلب، نیافته‌ایم و مخصوصاً موجود مجرّد تامّی مانند عقل اوّل را صورت جهان نامیدن، خالی از مسامحه نیست.

به هر حال، چنین فرضی نیز به معنای نفی کثرت حقیقی از اجزا جهان نخواهد بود؛ زیرا این وحدت، در واقع، صفت همان صورت فوقانی جهان است و بالعرض به مجموع جهان، نسبت داده می‌شود چنان که در مورد وحدت روح و بدن گفته شد.

ناگفته نماند که پذیرفتن این وحدت برای جهان، مستلزم پذیرفتن قسم سوم از ترکیبات یادشده است ولی پذیرفتن آن قسم ترکیب، مستلزم پذیرفتن چنین وحدتی نیست.

خلاصه

۱ـ وحدت شخصی، مساوی با تشخّص و وجود عینی است و هر موجودی از آن جهت که موجود بالفعلی است دارای تشخّص و وحدت خواهد بود.

۲ـ هر موجود بسیط و تجزیه‌ناپذیری مانند خدای متعال و مجرّدات، دارای وجود واحدی می‌باشد و جای فرض کثرت در ذات آن نیست.

۳ـ اجسام کلان هرچند دارای گسستگی‌ها و خلأهای نسبی باشند در نهایت به ذرّات خُردی می‌رسند که دارای امتداد و اتّصال حقیقی، و نیز دارای وحدت اتّصالی خواهند بود.

٤ـ ترکیب در اجسام به چند صورت، قابل تصوّر است: ترکیب از اجزا بالقوه، ترکیب از مادّه و صورت با فرض بالقوّه بودن مادّه، ترکیب از مادّه و صورت با فرض فعلیّت داشتن مادّه و همچنین ترکیب صور متراکب، ترکیب صناعی مانند اجزا ساعت، ترکیب اجتماعی مانند ترکیب سپاه از سربازان و ترکیب جامعه از افراد انسان. دو قسم اول، دارای وحدت حقیقی، و قسم سوم دارای وحدت بالعرض، و دو قسم اخیر دارای وحدت اعتباری می‌باشند.

۵ـ ترکیبات اُرگانیک را باید از قسم سوم به حساب آورد، و همچنین ترکیبات شیمیایی در صورتی که برای آن‌ها صورت واحدی ثابت شود.

٦ـ ترکیب موجود از ماهیّت و وجود، ترکیبی تحلیلی و ذهنی است نه عینی و خارجی.

۷ـ اثبات وحدت جهان به معنای وحدت اتّصالی تمام موجودات طبیعی، منوط به ابطال خلأ محض است.

۸ـ وحدت نظام در جهان طبیعت، امری قابل قبول است ولی وحدت حقیقی برای اجزا جهان به شمار نمی‌رود.

۹ـ اثبات وحدت جهان به معنای داشتن روح یا صورت عقلانی واحد، در گروِ برهان است.

۱۰ـ پذیرفتن چنین وحدتی به معنای پذیرفتن قسم سوم از ترکیبات یادشده است، هرچند پذیرفتن آن قسم از ترکیب، مستلزم پذیرفتن چنین فرضی نیست.

پرسش

۱ـ آیا هیچ موجود عینی را می‌توان بدون وحدت شخصی فرض کرد؟

۲ـ آیا در موجود بسیط می‌توان کثرتی را اثبات نمود؟

۳ـ آیا موجود جسمانی بدون وحدت اتّصالی، تحقّق می‌یابد؟

٤ـ اقسام ترکیبات و وحدت‌های بالذات و بالعرض و اعتباری آن‌ها را بیان کنید.

۵ـ ترکیبات شیمیایی و ترکیبات اُرگانیک از چه نوع ترکیبی هستند؟

٦ـ ترکیب جامعه از افراد، چه نوع ترکیبی است؟

۷ـ ترکیب موجود از ماهیّت و وجود چگونه ترکیبی است؟

۸ـ وحدت جهان را به چند صورت می‌توان تفسیر کرد؟

۹ـ طبق کدام یک از این تفسیرها می‌توان وحدت حقیقی و بالذات برای جهان، اثبات نمود؟

۱۰ـ آیا میان پذیرفتن وحدت بالعرض برای مادّه و صورت یا صورت‌های متراکب، با پذیرفتن جهان به عنوان موجود زندهٔ واحد، تلازم طرفینی وجود دارد؟

درس سی‌ام

مراتب وجود



شامل:

اقوال دربارهٔ وحدت و کثرت هستی
دلیل اوّل بر مراتب تشکیکی وجود
دلیل دوّم بر مراتب تشکیکی وجود

اقوال دربارهٔ وحدت و کثرت هستی

دانستیم که وحدت شخصی در هر موجود عینی، منافاتی با کثرت حقیقی همهٔ موجودات ندارد. همچنین وحدت اتّصالیِ جهان مادّه، منافاتی با کثرت موجودات مادّی ندارد کثرتی که در سایهٔ تعدّد صورت‌های مختلف، حاصل می‌شود. نیز دانستیم که وحدت نظام جهان به معنای وحدت حقیقی آن نیست. و اما وحدت شخصی جهان به عنوان یک موجود زنده و دارای روح واحد را نمی‌توان اثبات کرد، و به فرض اینکه ثابت شود وحدتی بالعرض خواهد بود. و به هر حال، موضوع وحدت در این سه فرض یادشده، جهان طبیعت و حدّاکثر، جهان ممکنات است. اکنون سخن در این است که آیا می‌توان برای کلّ هستی که شامل ذات مقدّس الهی هم می‌شود وحدتی را اثبات کرد یا نه؟

در این زمینه به چهار قول می‌توان اشاره کرد:

۱ـ قول صوفیّه که وجود حقیقی را منحصر به ذات مقدّس الهی می‌دانند و بقیّهٔ موجودات را دارای وجودهای مجازی می‌شمارند و به عنوان «وحدت وجود و موجود» معروف است.

ظاهر این قول، خلاف بداهت و وجدان است ولی شاید بتوان برای آن، تأویلی در نظر گرفت و آن را به قول دیگری که ذکر خواهد شد (قول چهارم) بازگرداند.

۲ـ قول محقّق دوانی که آن را مقتضای «ذوق تألّه» دانسته، و به عنوان «وحدت وجود و کثرت موجود» هم معروف شده است، و حاصلش این است که «وجود

حقیقی» مخصوص به خدای متعال است ولی «موجود حقیقی» شامل مخلوقات هم می‌شود اما به معنای «منسوب به وجود حقیقی» نه به معنای «دارای وجود حقیقی». چنان که بعضی از مشتقّات دیگر همچنین معنایی را افاده می‌کنند؛ مثلاً، واژهٔ «تامر» (از مادّهٔ تمر = خرما) به معنای خرمافروش و منسوب به خرما است، و واژهٔ «مشمّس» (از مادّهٔ شمس = خورشید) به معنای جسمی است که آفتاب بر آن تابیده و نسبتی با خورشید پیدا کرده است.

این قول هم قابل قبول نیست؛ زیرا صرف نظر از اینکه برای تامر و مشمّس هم می‌توان مادّه‌ای به معنای خرما فروختن و آفتاب تابیدن در نظر گرفت، لازمهٔ این قول آن است که واژهٔ «موجود» دارای دو معنای مختلف و از قبیل مشترکات لفظی باشد ولی همچنان که اشتراک لفظی در مورد «وجود» صحیح نیست دربارهٔ «موجود» هم پذیرفتنی نخواهد بود. افزون بر این، قول مزبور، مبتنی بر اصالت ماهیت منتسب به جاعل است که نادرستی آن در درس بیست و هفتم روشن شد.

۳ـ قول سوم به اتباع مشّائین، نسبت داده شده و به عنوان «کثرت وجود و موجود» معروف شده است. و حاصلش این است که کثرت موجودات، قابل انکار نیست و ناچار هر کدام از آن‌ها وجودی خاصّ به خود خواهد داشت و چون وجود، حقیقت بسیطی است پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام‌الذات خواهد بود.

برای این قول می‌توان چنین استدلال کرد: وجودهای عینی از چند حال، خارج نیستند: یا همگی آن‌ها افراد حقیقت واحدی هستند همانند افراد نوع واحد، یا دارای انواع مختلفی هستند که در جنس واحدی مشترک‌اند مانند اشتراک انواع حیوانات در جنس حیوان، و یا هیچ جهت اشتراک ذاتی ندارند و متباین به تمام‌الذات می‌باشند. شقّ سوم همان شقّ مورد نظر است و با ابطال دو شقّ دیگر، اثبات می‌شود.

امّا بطلان شقّ دوم روشن است؛ زیرا لازمه‌اش این است که حقیقت وجود،

مرکّب از جهت اشتراک و جهت امتیاز، یعنی مرکّب از جنس و فصل باشد و چنین چیزی با بساطت حقیقت وجود نمی‌سازد و بازگشت آن به این است که وجود، در واقع همان جهت اشتراک باشد و با اضافه شدن چیزهای دیگری به آن، به صورت انواع مختلف درآید ولی در دار هستی، چیزی جز وجود یافت نمی‌شود که به عنوان جهت امتیاز عینی، به آن اضافه گردد.

و اما شق اوّل، لازمه‌اش این است که وجود، همچون کلّی طبیعی باشد که با اضافه شدن عوارض مشخّصه، به صورت افراد مختلف درآید ولی سؤال دربارهٔ عوارض، تکرار می‌شود که آن‌ها هم موجودند و علی‌الفرض همهٔ موجودات، دارای حقیقت واحدی هستند، پس چگونه بین عوارض و معروضات از یک سوی، و بین خود عوارض از سوی دیگر، اختلاف پدید می‌آید و با اختلاف آن‌ها افراد مختلف وجود، تحقّق می‌یابند؟

به دیگر سخن: اگر اشتراکی بین وجودهای عینی فرض شود یا اشتراک در تمام ذات است و معنایش این است که وجود، ماهیّت نوعی و دارای افراد متعدّد باشد، و یا اشتراک در جزء ذات است و لازمه‌اش این است که وجود، ماهیّت جنسی و دارای انواع مختلف باشد، و هر دو فرض، باطل است پس راهی جز این نمی‌ماند که بگوییم وجودهای عینی، متباین به تمام‌الذات هستند.

ولی این استدلال تمام نیست؛ زیرا شقوق سه‌گانه‌ای که برای حقیقت عینی وجود، فرض شده در واقع از احکام ماهیّت، اقتباس شده است و تلاش شده که با نفی ترکیب وجود از جنس و فصل و همچنین نفی ترکیب آن از طبیعت نوعیّه و عوارض مشخّصه، تباینی ذاتی برای وجودات، نظیر تباین ماهیّات بسیطه، اثبات شود. در صورتی که نه اشتراک وجودات در حقیقت وجود از قبیل اشتراک در معنای نوعی و جنسی است و نه تباین آن‌ها از قبیل تباین انواع بسیط.

حاصل آنکه: چنین استدلالی نمی‌تواند اشتراک وجودهای عینی را به صورت دیگری غیر از اشتراک در معنای نوعی و جنسی، نفی نماید. و به زودی روشن

خواهد شد که گونهٔ دیگری از وحدت و اشتراک را می‌توان برای حقایق عینی، اثبات کرد.

٤ـ قول چهارم قولی است که صدرالمتألّهین به حکما ایران باستان، نسبت داده و خود وی نیز آن را پذیرفته و در صدد تبیین و اثبات آن برآمده و به عنوان «وحدت در عین کثرت» معروف شده است. و حاصلش این است که حقایق عینی وجود، هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی. ولی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز آن‌ها به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنسی و فصلی نماید، بلکه بازگشت مابه‌الامتیاز آن‌ها به ضعف و شدّت است چنان که اختلاف نور شدید با نور ضعیف، ضعف و شدّت آن‌هاست ولی نه بدین معنی که شدّت در نور شدید، چیزی جز نور، و یا ضعف در نور ضعیف چیزی غیر از نور باشد، بلکه نور شدید چیزی غیر از نور نیست و نور ضعیف هم چیزی غیر از نور نیست و در عین حال، از نظر مرتبهٔ شدّت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند اما اختلافی که به بساطت حقیقت نور که مشترک بین آن‌هاست آسیبی نمی‌رساند. و به دیگر سخن: وجودات عینی دارای اختلاف تشکیکی هستند و مابه‌الامتیاز آن‌ها به مابه‌الاشتراکشان باز می‌گردد.

البتّه تشبیه مراتب وجود به مراتب نور، فقط برای تقریب به ذهن است وگرنه نور مادّی، حقیقت بسیطی نیست. (آن‌چنان که غالب فلاسفهٔ پیشین آن را عرض بسیطی می‌پنداشته‌اند) و از سوی دیگر، وجود، دارای تشکیک خاصّی است به خلاف تشکیک در مراتب نور، که تشکیک عامّی است و فرق بین آن‌ها در درس بیست و هشتم روشن شد.

امّا این قول را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: یکی آنکه اختلاف هر وجودی با وجود دیگر، در مرتبهٔ وجود، فرض شود به طوری که افراد یک ماهیّت یا چند ماهیّت هم‌عرض نیز دارای چنین اختلافی دانسته شوند. دیگری آنکه اختلاف

مراتب، فقط میان علل و معلولات حقیقی، در نظر گرفته شود، و چون همهٔ موجودات، معلول بی‌واسطه یا با واسطهٔ خدای متعال هستند نتیجه گرفته شود که عالم هستی از یک وجود مستقل مطلق و وجودهای رابط و نامستقل بی‌شماری تشکیل یافته است که هر علّتی نسبت به معلول خودش استقلال نسبی خواهد داشت و از این جهت کامل‌تر و دارای مرتبهٔ عالی‌تری از وجود خواهد بود هرچند معلول‌های هم‌عرض که رابطهٔ علیّت و معلولیّتی با یکدیگر ندارند چنین اختلاف تشکیکی را نداشته باشند و از یک نظر، متباین به تمام‌الذات به حساب آیند. ولی تفسیر اوّل خیلی بعید، بلکه غیر قابل قبول است هرچند ظاهر بعضی از سخنان صدرالمتألّهین و اتباعش بر آن دلالت دارد.

ناگفته نماند که وی سخنان عرفا و اهل تحقیق از صوفیّه را به همین معنی، تأویل کرده و منظور ایشان را از «موجود و وجود حقیقی» موجود و وجود مستقل مطلق، و از «موجود و وجود مجازی» موجود و وجود غیر مستقل و تعلّقی و ربطی دانسته است.

دلیل اوّل بر مراتب تشکیکی وجود

برای این قول، به دو صورت می‌توان استدلال کرد که یکی از آن‌ها با تفسیر اوّل، و دیگری با تفسیر دوم، سازگارتر است. دلیل اوّل همان است که در سخنان صدرالمتألّهین و اتباعش در این مبحث آمده، و دلیل دوم از بیانات ایشان در مبحث علّت و معلول، استفاده می‌شود.

امّا دلیل اوّل، در واقع، ناظر به اثبات مابه‌الاشتراک عینی بین واقعیّت‌های خارجی است. توضیح آنکه: قول چهارم، منحلّ به دو مطلب می‌شود: یکی آنکه وجودهای خارجی، دارای وصف کثرت هستند و ناچار مابه‌الامتیازی خواهند داشت؛ مطلب دیگر آنکه: مابه‌الامتیاز آن‌ها مغایر با مابه‌الاشتراکشان نخواهد بود و همهٔ آن‌ها در عین کثرت دارای مابه‌الاشتراکی هستند که نه منافاتی با بساطتشان دارد و نه با کثرتشان. و چون مطلب اوّل، بدیهی و غیر قابل انکار است مطلب

دوم را وجههٔ همّت خود قرار داده در صدد اثبات آن برآمده‌اند.

تقریر دلیل این است که از همهٔ واقعیّت‌های عینی، مفهوم واحدی که همان مفهوم وجود است انتزاع می‌شود، و انتزاع این مفهوم واحد از واقعیّت‌های کثیر، دلیل آن است که مابه‌الاشتراک عینی بین آن‌ها وجود دارد که منشأ انتزاع این مفهوم واحد می‌شود و اگر جهت وحدتی بین وجودهای خارجی نمی‌بود، چنین مفهوم واحدی از آن‌ها انتزاع نمی‌شد.

این دلیل، مبتنی بر دو مقدّمه است: یکی آنکه مفهوم «وجود» مفهوم واحد و از قبیل مشترکات معنوی است، و این همان مطلبی است که در درس بیست و دوم به ثبوت رسید. مقدّمهٔ دیگر آنکه: انتزاع مفهوم واحد، از امور کثیر، کاشف از حیثیّت واحد و مشترکی بین آن‌هاست. و دلیل آن این است که اگر حیثیّت واحدی برای انتزاع مفهوم واحد، لازم نباشد لازمه‌اش این است که انتزاع آن بدون ملاک باشد و بتوان هر مفهومی را از هر چیزی انتزاع کرد در صورتی که بطلان آن، روشن است.

بدین ترتیب نتیجه گرفته می‌شود که وجودهای عینی دارای مابه‌الاشتراک خارجی هستند. سپس مقدّمهٔ دیگری به آن، ضمیمه می‌شود و آن این است که وجود عینی، بسیط و دارای حیثیّت عینی واحدی است و نمی‌توان آن را مرکّب از دو حیثیّت متمایز دانست. پس حیثیّت امتیاز وجودهای عینی، مغایر با حیثیّت وحدت و اشتراک آن‌ها نخواهد بود یعنی اختلاف وجودها، تشکیکی و به معنای اختلاف در مراتب حقیقت واحد خواهد بود.

ولی به نظر می‌رسد که این دلیل قابل مناقشه باشد؛ زیرا همان‌گونه که در درس بیست و یکم خاطرنشان کردیم وحدت و کثرت معقولات ثانیه، دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهان عینی و خارجی نیست، بلکه تابع وحدت و کثرت دیدگاهی است که عقل در انتزاع این‌گونه مفاهیم دارد. چه بسا که از حقیقت واحد و بسیطی، مفاهیم متعدّدی را انتزاع کند چنان که از ذات مقدّس

الهی، مفاهیم وجود و علم و قدرت و حیات را انتزاع می‌کند با اینکه هیچ گونه کثرت و تعدّد جهت عینی در آن مقام شامخ، تصوّر نمی‌شود، و چه بسا از دیدگاه واحدی به حقایق مختلفی بنگرد و از همهٔ آن‌ها مفهوم واحدی را انتزاع نماید چنان که از واقعیّت‌های خارجی گوناگون، مفهوم «واحد» را انتزاع می‌نماید. و مفهوم وجود و موجود نیز از همین قبیل است. و نظیر آن، انتزاع مفهوم «عرَض» از مقولات نه‌گانه، و مفهوم «ماهیّت» و «مقوله» و «جنس عالی» از همهٔ مقولات دهگانه است با اینکه به نظر خود صدرالمتألّهین هم هیچ گونه مابه‌الاشتراک ذاتی، بین آن‌ها وجود ندارد.

بنابراین، وحدت این‌گونه مفاهیم، فقط کاشف از وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آن‌هاست نه از وحدت حیثیّت عینی مشترک بین آن‌ها. و اگر چنین حیثیّتی وجود داشته باشد باید از راه دیگری ثابت شود.

دلیل دوم بر مراتب تشکیکی وجود

دلیل دوم از مقدّماتی تشکیل می‌یابد که در مبحث علت و معلول، اثبات می‌شود و شاید به همین جهت از ذکر آن در این مبحث، خودداری کرده‌اند. ولی نظر به اهمیّتی که دارد مقدّمات آن را به عنوان «اصل موضوع» می‌آوریم تا در جای خودش اثبات شود.

مقدّمهٔ اول این است که میان موجودات، رابطهٔ علّیت و معلولیّت، برقرار است و هیچ موجودی نیست که از سلسلهٔ علل و معلولات، بیرون باشد. البته موجودی که در رأس سلسله، واقع می‌شود فقط متّصف به علّیت می‌گردد و موجودی که در نهایت سلسله قرار می‌گیرد فقط متّصف به معلولیّت می‌شود ولی به هر حال، هیچ موجودی نیست که رابطهٔ علیّت و معلولیّت با موجود دیگری نداشته باشد به گونه‌ای که نه علّت برای چیزی باشد و نه معلول برای چیزی.

مقدّمهٔ دوم این است که وجود عینی معلول، استقلالی از وجود علّت هستی‌بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام، وجود مستقلّی داشته باشند و

به وسیلهٔ یک رابطه‌ای که خارج از متن وجود آن‌هاست به یکدیگر پیوند داده شوند، بلکه وجود معلول هیچ گونه استقلالی در برابر علّت ایجادکننده‌اش ندارد. و به تعبیر دیگر: عین ربط و تعلّق و وابستگی به آن است نه اینکه امری مستقل و «دارای ارتباط» با آن باشد چنان که در رابطهٔ اراده با نفس ملاحظه می‌شود. این مطلب از شریف‌ترین مطالب فلسفی است که مرحوم صدرالمتألّهین آن را اثبات فرموده و به وسیلهٔ آن راهی به سوی حلّ بسیاری از معضلات فلسفی گشوده است و حقّاً باید آن را از والاترین و نفیس‌ترین ثمرات فلسفهٔ اسلامی به شمار آورد.

از انضمام این دو مقدّمه، نتیجه گرفته می‌شود که وجود همهٔ معلولات، نسبت به علل ایجادکننده و سرانجام نسبت به ذات مقدّس الهی که افاضه‌کنندهٔ وجود به ماسوای خودش می‌باشد عین وابستگی و ربط است و همهٔ مخلوقات، در واقع جلوه‌هایی از وجود الهی می‌باشد که بر حسب مراتب خودشان دارای شدّت و ضعف‌ها و تقدّم و تأخّرهایی هستند و بعضی نسبت به بعضی دیگر، استقلال نسبی دارند ولی استقلال مطلق، مخصوص به ذات مقدّس الهی است.

بدین ترتیب، سراسر هستی را سلسله‌ای از وجودهای عینی تشکیل می‌دهد که قوام هر حلقه‌ای به حلقهٔ بالاتر، و از نظر مرتبهٔ وجودی نسبت به آن، محدودتر و ضعیف‌تر است و همین ضعف و محدودیّت، ملاک معلولیّت آن می‌باشد تا برسد به مبدأ هستی که از نظر شدّت وجودی، نامتناهی و محیط بر همهٔ مراتب امکانی و مقوّم وجودی آن‌ها می‌باشد و هیچ موجودی از هیچ جهت و حیثیّتی مستقل و بی‌نیاز از او نخواهد بود، بلکه همگی عین فقر و نیاز و وابستگی به او خواهند بود.

این ارتباط وجودی که استقلال را از هر موجودی غیر از وجود مقدّس الهی، نفی می‌کند به معنای وحدتی خاصّ است که تنها در وجود عینی و طبعاً بر اساس اصالت وجود، مفهوم پیدا می‌کند و هنگامی که هستی استقلالی، مورد نظر

باشد مصداقی جز ذات نامتناهی الهی نخواهد داشت و از این روی باید هستی مستقل را «واحد» دانست آن هم واحدی که قابل تعدّد نیست و از این روی به نام وحدت حقّه نامیده می‌شود و هنگامی که مراتب وجود و جلوه‌های بی‌شمار وی مورد توجّه قرار گیرند متّصف به «کثرت» می‌شوند ولی در عین حال باید میان آن‌ها نوعی «اتّحاد» قائل شد؛ زیرا با وجود اینکه معلول، عین ذات علّت نیست نمی‌توان آن را «ثانیِ» او شمرد، بلکه باید آن را قائم به علّت و شأنی از شئون و جلوه‌ای از جلوه‌های وی به حساب آورد و منظور از اتّحاد آن‌ها همین است که یکی نسبت به دیگری هیچ استقلالی در متن هستی خودش ندارد گرچه این تعبیر «اتّحاد» تعبیر متشابه نارسایی است که به حسب متفاهم عرفی، معنای منظور را افاده نمی‌کند و موجب برداشت‌های نادرستی می‌شود.

ناگفته پیداست که این بیان، کثرت وجودهای هم‌رتبه در بعضی از حلقات سلسله مانند جهان طبیعت را نفی نمی‌کند و مقتضای آن این نیست که افراد یک یا چند ماهیّت هم‌درجه نیز دارای اختلاف تشکیکی با یکدیگر باشند، بلکه باید اختلاف آن‌ها را تباین به تمام وجود بسیط آن‌ها دانست.

خلاصه

۱ـ صوفیّه، وجود حقیقی را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند و به این معنی، قائل به وحدت وجود شده‌اند. و ظاهر این کلام، مخالف بداهت و وجدان است.

۲ـ محقّق دوانی، وجود را واحد و موجودات را کثیر دانسته و اطلاق «موجود» را در مورد مخلوقات، به معنای «منسوب به وجود» گرفته است. این قول، مبتنی بر اصالت ماهیّت و مستلزم اشتراک لفظی در مورد «موجود» و مردود است.

۳ـ مشائین نقل شده که وجودهای عینی را حقایق متباین به تمام‌الذات دانسته‌اند.

٤ـ دلیل این قول آن است که اگر وجودهای عینی، مابه‌الاشتراکی می‌داشتند نظیر ماهیات نوعیّه و جنسیّه می‌شدند و لازمه‌اش این بود که حقایق عینی وجود، مرکّب باشند.

٥ـ این دلیل تمام نیست، زیرا مابه‌الاشتراک وجودهای عینی از قبیل ماهیّت نوعیّه یا جنسیّه نیست.

٦ـ صدرالمتألّهین نوعی دیگر از وحدت را برای وجودهای عینی، قائل شده و کثرت آن‌ها را مستند به اختلاف مراتب آن‌ها دانسته، و بدین ترتیب مابه‌الامتیاز آن‌ها را به مابه‌الاشتراک بازگردانده است.

۷ـ دلیلی که بر این مطلب، ذکر کرده این است که وحدت مفهوم وجود، کاشف از حیثیّت عینی مشترک بین همهٔ واقعیّت‌های عینی است.

۸ـ این دلیل قابل مناقشه است؛ زیرا مفهوم وجود از قبل معقولات ثانیه است و وحدت و کثرت آن‌ها دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهات عینی نیست.

۹ـ دلیل دیگری برای مراتب تشکیکی وجود می‌توان اقامه کرد به این بیان که وجود معلول، عین ربط به وجود علّت هستی‌بخش و مرتبه‌ای از مراتب وجود اوست پس سراسر هستی که از سلسله‌ای از علل و معلولات، تشکیل می‌یابند نسبت به خدای متعال، استقلالی ندارند و همگی آن‌ها مراتبی از تجلّیات او به شمار می‌آیند.

۱۰ـ مقتضای این دلیل، قائل شدن به تشکیک خاصّی بین معلولات و علل ایجادکننده است. اما معلولات هم‌رتبه را باید متباین به تمام وجود بسیط آن‌ها دانست.

پرسش

۱ـ اقوال دربارهٔ وحدت و کثرت هستی را بیان کنید.

۲ـ قول محقّق دوانی چیست؟ و چه اشکالی بر آن وارد است؟

۳ـ دلیل قول مشّائین را بیان و نقّادی کنید.

٤ـ قول صدرالمتألّهین را در این مسئله، شرح دهید.

۵ـ قول صوفیّه را چگونه می‌توان تأویل کرد؟

٦ـ دلیلی که صدرالمتألّهین برای اثبات مدّعایش اقامه کرده چیست؟

۷ـ چه مناقشه‌ای در این دلیل می‌توان کرد؟

۸ـ دلیل دیگر بر مراتب تشکیکی وجود را بیان کنید و مقتضای آن را توضیح دهید.